UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01436698 3

PRINCIPAL
W. R. TAYLOR
COLLECTION
1951

Das

Leben Jesu

Erster Band

Bible
Com (N.T)
W

Das
Leben Jesu

von

Bernhard Weiß

In zwei Bänden

Erster Band

Vierte umgearbeitete Auflage

523146
29. S. 51

Stuttgart und Berlin 1902
J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger G. m. b. H.
Zweigniederlassung Berlin
vereinigt mit der Besserschen Buchhandlung (W. Hertz)

Alle Rechte vorbehalten

Druck von E. Buchbinder in Neu-Ruppin.

Vorwort.

Als die Aufforderung an mich herantrat, eine neue Auflage meines „Leben Jesu“ vorzubereiten, mußte ich mir ernstlich überlegen, ob ich dasselbe in der alten Form noch einmal ausgehen lassen dürfe. Es trat damit noch einmal die Versuchung an mich heran, das ganze wissenschaftliche Gerüst, auf dem dasselbe aufgebaut, abzubrechen, und in fließender Darstellung nur meine Resultate zu geben, was eine ebenso anziehende Aufgabe gewesen wäre, wie es eine sehr viel angenehmere Lektüre geboten hätte. Aber ich sagte mir, daß man ein „Leben Jesu“ nicht lesen darf wie einen Roman, daß ich denen, die nach der geschichtlichen Wahrheit über den Ursprung des Christenthums forschen, schuldig war, darzulegen, wie ich dieselbe aus den so mannigfach verschiedenen Berichten unserer Evangelien gewonnen habe, und wie ich sie so vielen andersartigen Auffassungen und namentlich den mannigfachen Angriffen der Kritik gegenüber rechtfertigen zu können glaube. Nur schien es mir jetzt möglich, diese Darlegung ganz in die Erzählung selbst zu verflechten, und die für den Leser so lästigen Anmerkungen zu streichen, nachdem ich alle Detailpolemik gegen andere Darstellungen, die ja ihren Zweck in den drei älteren Auflagen erfüllt hatte, fallen gelassen. In diesem Sinne erscheint diese vierte Auflage als eine durchweg umgearbeitete.

Noch einmal sei es gesagt: mein Buch ist nicht für die geschrieben, welche im schlichten Glauben an den Buchstaben der Evangelien dieselben zu ihrer Erbauung lesen und von den Schwierigkeiten, welche die Verschiedenheiten in ihren Berichten und so manche ihrer Darstellungen dem Geschichtsforscher bieten, nicht angefochten werden. Ich muß den Vorwurf zurückweisen, irgend einem von ihnen Anstoß mit

demſelben zu geben oder ihn in ſeinem Glauben irre zu machen, da ſie meiner Unterſuchungen nicht bedürfen und dieſelben nicht auf ſie berechnet ſind. Mein Buch iſt auch nicht für die geſchrieben, welche nach ihren theologiſchen Vorausſetzungen Wunder für unmöglich halten oder die Unechtheit und Ungeſchichtlichkeit des Johannesevangeliums für erwieſen halten. Freilich könnte ich verlangen, daß auch ſie ſich mit manchen meiner Ausführungen etwas eingehender auseinanderſetzen, als es gemeinhin geſchieht, und insbeſondere die oft ſehr leichthin ausgeſprochenen Urtheile über das Sagenhafte in unſeren Evangelien an meinen Erörterungen über die Bedingungen prüfen, unter welchen die Ueberlieferung in Sage übergeht. Ich könnte verlangen, daß man meinen Nachweis, wie aus den drei älteren Evangelien allein ein wirklich geſchichtliches Bild von der Entwickelung des Lebens Jeſu nicht zu gewinnen iſt, widerlegt und zeigt, daß mein mit Hilfe des vierten gewonnenes Geſchichtsbild unhaltbar ſei. Aber mein Buch beanſprucht nicht, dieſe Fragen mit ſolchen zu diskutiren, welche nun einmal von völlig anderen Vorausſetzungen ausgehen. Es iſt geſchrieben für die Vielen unter Theologen und Nichttheologen, welche vorurtheilsfrei ſuchen und fragen, ob ſich aus unſeren Evangelien ein befriedigendes Bild der Geſchichte Jeſu gewinnen läßt. Es iſt geſchrieben für die, welche glauben, daß eine unbefangene geſchichtliche Unterſuchung nicht in Widerſpruch gerathen kann mit dem Glauben, der auf völlig anderen Gründen als auf hiſtoriſch-kritiſchen ruhen muß. Nur eine pietätsvolle Behandlung der Evangelien auch da, wo man ihre Berichte meint rektifiziren zu müſſen, kann jeder Schriftgläubige verlangen, und dieſer Forderung glaube ich genügt zu haben.

Berlin, im Advent 1901.

D. Bernhard Weiß.

Inhalt des ersten Bandes.

Seite

Erstes Buch: **Die Quellen** 1

1. Das Evangelium von Christo und die Evangelien 3
2. Die Entdeckung der ältesten Quelle 25
3. Die Denkwürdigkeiten des Petrus 39
4. Das Evangelium der Judenchristen 52
5. Das Evangelium der Heidenchristen 67
6. Die Johanneische Frage 80
7. Die Geschichtlichkeit des Johannesevangeliums 96
8. Augenzeugenschaft und Ueberlieferung 120
9. Sage und Mythus 135
10. Dichtung und Wahrheit 149
11. Die Tendenzkritik 159
12. Die geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu 172

Zweites Buch: **Die Rüstzeit** 191

1. Heimath und Vaterhaus 193
2. Empfangen von dem heiligen Geiste 203
3. Das Zeichen auf dem Gebirge Juda 215
4. Die Geburt in Bethlehem und der Prophetengruß 226
5. Gefahr und Rettung 241
6. Aus der Jugendzeit 253
7. Der Messiasberuf 271
8. Der Prophet am Jordan 283

Seite
9. Die Geiſtestaufe 294
10. Verſuchung und Bewährung 313
11. Die Anfänge der Jüngerſchaft 329
12. Auf der Hochzeit 349

Drittes Buch: **Die Saatzeit** 365

1. Im Vorhof der Heiden 367
2. Unter dem Banne der Hierarchie 380
3. Am Jakobsbrunnen 395
4. Die Rückkehr nach Galiläa 405
5. In der Synagoge 421
6. Die Beſeſſenen 436
7. In Simons Haus 448
8. Am Gennezaretſee 464
9. Der Zöllner- und Sünderfreund 480
10. Auf dem Berge der Seligkeiten 496
11. Der Ausſätzige 519
12. Am Totenbett 530

Erstes Buch.

Die Quellen.

1. Das Evangelium von Christo und die Evangelien.

In den Büchern der Weltgeschichte steht verzeichnet, daß der Urheber der Christensekte unter dem Prokurator Pontius Pilatus die Todesstrafe erlitten hat (Tac. Ann. XV, 44). Es war in den Tagen des Passahfestes, wo der Hoherath Jesu wegen Gotteslästerung den Prozeß machte und den römischen Statthalter bewog, seine Kreuzigung zu gestatten. Fünfzig Tage später, am jüdischen Wochenfeste, traten zum ersten Male die Jünger des Gekreuzigten in Jerusalem öffentlich auf mit der Verkündigung, daß ihr Meister am dritten Tage nach seiner Grablegung auferstanden sei und nun, zum Himmel erhöht und in die gottgleiche Herrscherstellung des Messias eingesetzt, den für die messianische Zeit verheißenen Geist ausgegossen habe als Unterpfand der nahenden Heilsvollendung. In der That zeigten sich bei ihnen und allen Gläubigen die meist schon vom Alten Testament her bekannten Wirkungen einer ganz eigenartigen religiösen Begeisterung, derer sie sich als einer unmittelbar gottgewirkten bewußt waren. Sie beschuldigten nicht nur die Volkshäupter, sondern das ganze Volk, das durch seine Einwilligung in ihre Pläne sich zum Mitschuldigen gemacht habe, des Mordes seines gottgesandten Messias und verlangten bußfertige Umkehr. Zum Zeichen derselben sollten sich alle der Taufe auf den Namen Jesu unterziehen und sich damit offen zu der Messianität des Gekreuzigten bekennen, um an der Heilsvollendung, die er bei seiner baldigen Wiederkehr bringen werde, Theil zu haben und dem damit Hand in Hand gehenden Gerichte zu entrinnen. Auch ihnen werde dann die Vergebung ihrer Sünden zugesprochen und der Geist von oben her mitgetheilt werden, um sie des durch den Messias gebrachten und demnächst zu vollendenden Heiles gewiß zu machen.

So entstand in Jerusalem eine Gemeinde messiasgläubiger Juden. Auch von den zahlreichen Festgästen waren wohl nicht wenige getauft worden

und trugen die Botschaft von dem Gekreuzigten und Auferstandenen hinaus in die über alle Welt zerstreuten Judengemeinden. Es war keine neue Religion, die in Jerusalem gestiftet war; die neugewonnenen Jünger Jesu, die sich untereinander Brüder nannten, waren und blieben Juden. Wie dort am Tempelkult, so nahmen sie in der Diaspora am Gottesdienst in den Synagogen nach wie vor Theil; mit pietätvoller Strenge hielten sie an dem Gesetze Mosis fest und suchten durch aufrichtige Frömmigkeit, strenge Sittlichkeit und aufopfernde Liebesübung dasselbe im Sinne ihres Meisters zu erfüllen. Sie fühlten sich wie neugeboren. Die Verkündigung von der Erhöhung Jesu und seiner baldigen Wiederkunft in göttlicher Herrlichkeit, welche die Erfüllung aller prophetischen Verheißungen bringen sollte, gab ihnen eine bisher nie gekannte, sichtlich von oben her mitgetheilte Kraft, nach Gottes Geboten zu leben. Mit immer neuer Freudigkeit bekannten sie sich, auch unter dem Spott und der Verfolgung ihrer ungläubig bleibenden Volksgenossen, zu der Messianität Jesu und begannen für die Ausbreitung des Messiasglaubens unter denselben zu wirken. Bei ihren gemeinsamen Mahlen feierten sie das Gedächtniß des letzten Mahles, das Jesus mit seinen erwählten Jüngern gehalten: sie brachen das Brod, wie Jesus an jenem Abende gethan, und tranken aus dem geweihten Kelche, dabei die Worte wiederholend, mit welchen Jesus damals auf die Bedeutung seines bevorstehenden Todes für sie hingewiesen hatte. In seinem am Kreuze vergossenen Blute sahen sie das Sühnopfer dargebracht, das sie von aller Schuld der Vergangenheit gereinigt und zu der neuen Bundesgemeinschaft mit ihrem Vater im Himmel befähigt habe, deren sie sich im Frieden eines schuldbefreiten Gewissens und in der Hoffnung auf eine herrliche Zukunft erfreuten. Aber eine Schrift wie der Jakobusbrief zeigt, wie selbst bei dem Vollbewußtsein des Besitzes der göttlichen Liebe und Vergebung die Reflexion auf die Vermittelung derselben durch den Tod Jesu noch gänzlich zurücktreten konnte.

Eine Zeit lang genoß die neue Messiasgemeinde die Gunst des ganzen Volkes. So feindselig die Volkshäupter dieses Wiederauftauchen der messianischen Bewegung, welche sie durch den schimpflichen Tod ihres Urhebers für immer vernichtet zu haben wähnten, naturgemäß von Anfang an betrachteten, sie konnten angesichts ihrer muster-

gültigen Frömmigkeit nichts Ernstliches wider die Bekenner der Messianität Jesu unternehmen. Erst als Stephanus die Drohweissagung Jesu erneuerte, daß sie mit ihrem Verharren im Unglauben selbst den Untergang des Tempels und der bestehenden Theokratie herbeiführen würden, meinte man zu erkennen oder wußte es doch dem Volke glaubhaft zu machen, daß die messianische Sekte mit ihren letzten Konsequenzen die Heiligthümer Israels bedrohe. Stephanus ward das Opfer eines Volkstumults, und es begann eine heftige Verfolgung der Anhänger Jesu, die aber nach zahlreichen Gewaltthaten bald genug an der völligen Unmöglichkeit, irgend etwas Haltbares und Nachweisliches gegen die Glieder der Nazarenersekte aufzubringen, in sich selbst erlosch. Ein junger Fanatiker von der Pharisäerpartei, Saul von Tarsus, der recht eigentlich die Seele der Verfolgung gewesen war, trat, nachdem ihm der erhöhte Messias auf dem Wege nach Damaskus erschienen war, selbst zur Gemeinde über und begann mit dem gleichen Feuereifer, mit dem er bisher den neuen Glauben verfolgt hatte, nun denselben zu verkündigen. Er fand eine Hauptstätte seiner Wirksamkeit in dem syrischen Antiochien, wo inzwischen nicht nur in der dortigen Judenschaft sich eine ansehnliche Messiasgemeinde gebildet hatte, sondern auch die ersten Heiden für den Glauben an den Messias gewonnen waren.

Von dort aus wurde zuerst eine förmliche Missionsreise unternommen. Barnabas, einer der angesehensten Männer der Urgemeinde, und Saulus, der sich fortan Paulus nannte, durchzogen als Glaubensboten Cypern und die südöstlichen Provinzen Kleinasiens bis zum Taurus. Aber während die Synagoge sich immer feindseliger gegen die Botschaft von dem Messias abschloß, gelang es unter den Heiden von Stadt zu Stadt Gemeinden Messiasgläubiger zu sammeln; und mit dem vollen Bewußtsein, von Gott zum Apostel, und zwar speziell für die Heiden, berufen zu sein, kehrte Paulus nach Antiochien zurück. Die ursprünglich von Jesu erwählten Apostel erkannten, als er seine Erfahrungen mittheilte, dies selbst an und überließen ihm das reiche Erntefeld der Heidenmission, um ihrerseits noch das Aeußerste für die Bekehrung Israels zu versuchen. In Jerusalem kam auch die Frage zur Sprache, ob den neugewonnenen Heiden das mosaische Gesetz und die ganze dem Volke Israel dadurch gegebene Lebens- und Kultus-

ordnung auferlegt werden müsse. Aber obwohl dies von Vielen als die selbstverständliche Bedingung angesehen wurde, wenn die Heiden an der Israel verheißenen Heilsvollendung Antheil nehmen wollten, so verzichteten doch die Urapostel und, durch sie bestimmt, die Urgemeinde im Ganzen willig darauf, es dem ohnehin bald wiederkehrenden Messias überlassend, wie er diese Dinge in der seinen Namen bekennenden Gemeinde und in dem von ihm zu errichtenden Gottesreich ordnen werde. Nun erst begann die ganz selbständige Heidenmission des Apostels Paulus, auf welcher derselbe in zwei Welttheilen die bedeutendsten Gemeinden, namentlich unter den Heiden, pflanzte und pflegte.

Auch die Verkündigung des Paulus war ursprünglich eine sehr einfache. Unter den Heiden konnte er natürlich nicht mit der Botschaft von der bevorstehenden Erfüllung der Israel gegebenen Verheißung beginnen, sondern nur mit der Ankündigung des nach den Propheten zugleich mit derselben hereinbrechenden Gerichts über alles gottfeindliche Wesen. Damit die in Götzendienst und Unsittlichkeit versunkene Welt, die er mit der Verkündigung dieses Gerichts aus ihrem Sündenschlafe aufschreckte, demselben entrinnen könne, habe Gott aus Gnaden ihr die frohe Botschaft von seinem Sohne, Jesu Christo, gesandt. Eben diesen habe er nach seiner Auferweckung vom Tode mit göttlicher Machtherrlichkeit bekleidet und zum Weltrichter bestimmt, damit jeder, der an ihn glaube und ein gottgeweihtes Leben führe, von dem Gericht errettet werde. Die Kraft dazu wirke Gott selbst durch die Verkündigung und Ermahnung seiner Boten, sowie durch den Geist, welchen er den in der Taufe zum Heile Berufenen mittheile. In dem Maße, in welchem Paulus überall nur die Feindseligkeit der Synagoge kennen lernte, schwand ihm jede Hoffnung auf eine Verwirklichung des Gottesreiches in Israel. Es blieb dann nur noch die Herrlichkeit des himmlischen Reiches übrig, zu welchem der wiederkehrende Christus seine Gläubigen führen sollte, auch die bereits verstorbenen, die einst zum himmlischen Leben auferweckt werden würden, wie Jesus selbst auferweckt war (vgl. die Thessalonicherbriefe).

Allein theils die natürliche Begabung und schriftgelehrte Bildung des Paulus, theils der Kampf, in welchen derselbe sehr bald mit einer judenchristlichen Richtung verwickelt wurde, die den heidenchristlichen

Gemeinden nur unter den Bedingungen des jüdischen Proselytenthums die Theilnahme an dem von dem Messias erwarteten Heile zugestehen wollte, machte es dem Apostel zum Bedürfniß, diese Grundlinien seiner ursprünglichen Verkündigung weiter auszuführen und prinzipieller zu begründen. So ward ihm die Sendung des Sohnes Gottes die in der Menschheitsgeschichte epochemachende Gnadenthat, durch welche Gott der in Sünde versunkenen und zur Erfüllung des göttlichen Willens unfähigen Welt, den Heiden wie den Juden, einen neuen Weg des Heils bereitet habe. Der Kreuzestod Christi ward ihm nun das durch die Gnade bereitete Mittel, durch welches Gott die Welt mit sich versöhnt und der Sündenschuld entledigt habe, um die daran Glaubenden gerecht sprechen und zu seinen Kindern annehmen zu können. Der den Gläubigen mitgetheilte Geist Christi, des Sohnes Gottes, ward ihm das spezifische Mittel, um dieselben ihres Heiles gewiß zu machen und zu einem neuen Gott wohlgefälligen Leben zu befähigen. Den Glauben aber wirkt Gott selbst durch die Verkündigung des Evangeliums in den von ihm als dazu geeignet Erkannten und Auserwählten. Damit war jeder Versuch, durch Erfüllung des mosaischen Gesetzes sich die Heilsvollendung zu sichern, als ein Widerspruch gegen die neue Gnadenordnung Gottes erkannt, wie er auch angesichts der Unfähigkeit des natürlichen Menschen, das Gesetz zu erfüllen, vergeblich bleiben mußte. Jedes Bedürfniß aber, das neue Leben der Gläubigen durch das Gesetz zu regeln, war weggefallen, weil der Geist den göttlichen Willen vollkommen zu erkennen und zu erfüllen lehrte. War endlich schon in der urapostolischen Verkündigung kein Zweifel darüber, daß der zu Gott erhöhte Christus mit göttlicher Macht und Herrlichkeit bekleidet sei, so stand es dem Apostel, der das irdisch-menschliche Leben Jesu nicht gesehen hatte, dem Christus erst in seiner göttlichen Herrlichkeit erschienen war, von vorn herein fest, daß dieser seiner Erhöhung ein uranfänglich göttliches Wesen und Leben des Sohnes Gottes entsprochen habe, aus welchem derselbe erst behufs des Erlösungswerkes in das irdisch-menschliche Leben eingetreten sei. Auch ihm aber gab erst eine spätere Zeit seines Lebens, in welcher der Apostel sich einer theosophischen Richtung auf judenchristlichem Gebiete gegenübersah, den Anlaß, zur Sicherung der einzigen Heilsmittlerschaft Christi die Anschauung von der ursprünglichen göttlichen Hoheit

und der dadurch bedingten Weltstellung desselben, sowie von der ursprünglichen Aufnahme des Heilswerkes in den Weltplan Gottes weiter auszubilden (vgl. den Kolosser- und Epheserbrief).

Wie bald auch in den urapostolischen Kreisen das Bedürfniß erwuchs, die ursprüngliche einfachste Form der Verkündigung von Christo weiter auszugestalten, zeigt insbesondere der Hebräerbrief mit seiner Lehre von dem hohenpriesterlichen Sühnopfer Christi und von dem gottgleichen Sohne, der von Ewigkeit her als der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit die Schöpfung und Erhaltung der Welt vermittelt hat. Ebenso erblickt schon die Offenbarung Johannis in dem Bilde des geschlachteten Lammes die Grundlage des Heilswerkes und verehrt in dem zu seiner Vollendung wiederkehrenden Messias ein uranfänglich göttliches Wesen. Diese Schrift führt uns bereits bis an die Schwelle des Ereignisses, welches das Christenthum thatsächlich und definitiv von seinen Beziehungen zu dem jüdischen Volksthum, in dessen Mitte es nach der göttlichen Ordnung der Heilsgeschichte aufgetreten war, loslöste, wie es theoretisch bereits durch Paulus geschehen war. Mit dem Untergange des jüdischen Staates und dem Falle des Tempels, welcher zugleich das Strafgericht Gottes über das gegen die Heilsbotschaft sich verstockende Volk war, fiel ebenso jede Hoffnung auf eine Verwirklichung des Gottesreiches in den Formen der israelitischen Theokratie, wie jede Möglichkeit, das für diese gegebene Gesetz noch festzuhalten. Das irdische Christusreich, auf dessen zeitweilige Verwirklichung der Apokalyptiker noch hofft, wie das vollendete himmlische Gottesreich sind ihm zwar immer noch eine Erfüllung der dem Zwölfstämmevolk gegebenen Verheißung, bauen sich aber thatsächlich bereits unter den Gläubigen aus allen Völkern und Sprachen und Zungen auf.

Erschien in der ältesten Verkündigung der Urapostel das durch Christum gebrachte Heil immer noch mehr als die Vorbereitung der herrlichen Vollendung, welche der wiederkehrende Messias seinem Volke bringen sollte, so zeigt doch schon der erste Petrusbrief, wie man in der Gemeinde der Gläubigen aus Israel bereits das höchste religiös-sittliche Ideal der vollendeten Theokratie prinzipiell verwirklicht sehen konnte, wenn auch die dadurch gesicherte himmlische Vollendung nur mit um so glühenderer Hoffnung umfaßt wurde. Vollends bei Paulus zeigt sich das religiös-sittliche Ideal als solches in dem Kindschafts-

bewußtsein und dem Geistesbesitz des Gläubigen bereits wesentlich verwirklicht, wie im Hebräerbrief in der Heiligung und Vollendung der Genossen des neuen Bundes durch das Blut des Bundesopfers. Aber in dem Maße, in welchem bei beiden die himmlische Vollendung noch unmittelbar nahe gedacht wird, erscheint das durch die Erfüllung jenes Ideals gesegnete Leben doch immer wieder überwiegend als eine Vorbereitung auf dies letzte Hoffnungsziel. Selbst eine so thatkräftige Natur wie Paulus wird doch nur sehr allmählich dazu getrieben, eine sittliche Neugestaltung der bestehenden Lebensordnungen und eine festere Ausgestaltung des Gemeindelebens nach den neuen religiösen Gesichtspunkten ins Auge zu fassen (vgl. die Pastoralbriefe). Erst als auch die letzte Entscheidung über die Schicksale des jüdischen Volkes sich ohne das Eingreifen des wiederkehrenden Christus vollzogen hatte, ward zwar die Hoffnung auf diese Wiederkehr, die nun nur noch die himmlische Endvollendung bringen konnte, nicht aufgegeben; aber es war damit der Impuls gegeben, schon in dem gegenwärtigen Heile den Vollbesitz dessen zu suchen und zu finden, was, wenn auch in anderer und höherer Form, die jenseitige Heilsvollendung verwirklichen sollte. In dem Schauen Gottes in seinem ewigen gottgleichen, in Jesu Christo Fleisch gewordenen Worte, in der durch das Sein und Bleiben in Christo vermittelten mystischen Gottesgemeinschaft, welche durch den Geist und seine Wirkungen nur erhalten und gesteigert wird, in der Gotteskindschaft, welche durch die nothwendige Wirkung der vollen Gottesoffenbarung in Christo immer mehr zur sittlichen Wesensähnlichkeit mit Gott sich ausgestaltet, hat Johannes am Ende des apostolischen Zeitalters das ewige Leben gefunden schon im Diesseits.

Auf diesem Evangelium von Christo ruht der Glaube der christlichen Kirche; was dieselbe als ihre Lehre hinstellt, darf nichts Anderes sein wollen, als die einheitliche Zusammenfassung dieses Evangeliums oder die Aufweisung seiner nothwendigen Voraussetzungen und der aus ihm sich ergebenden Folgerungen. Wie verschieden nun auch im Neuen Testamente nach dem Grade der Ausbildung, wie nach der Art seiner Auffassung und Ausprägung dieses Evangelium erscheint, darin sind doch alle seine Formen eins, daß es sich in ihm nicht um eine von Jesu überlieferte Lehre handelt, auch nicht zunächst um ein

von ihm gegebenes Gebot. Wo gelegentlich von einem solchen geredet wird, da ist immer vorausgesetzt, daß Jesus nur den dem Menschen ins Herz geschriebenen oder im Alten Testamente offenbarten Willen Gottes vollkommen erfüllen gelehrt hat. Ueberall handelt es sich in diesem Evangelium von Christo darum, wie der Mensch zum Heile gelangt, zu einem ihn voll befriedigenden Verhältniß zu Gott, zu der thatsächlichen Erfüllung seines Willens, zu der Gewißheit einer jenseitigen Seligkeit d. h. zur Verwirklichung des religiös-sittlichen Ideals im vollen Umfange. Immer ist es der Inhalt der frohen Botschaft, welche die Apostel verkündigen, daß durch die Sendung Christi, durch sein Leiden und seinen Tod, durch seine himmlische Erhöhung und die durch ihn vermittelte Geistessendung diese Verwirklichung begonnen habe, und daß ihre Vollendung durch die Gewißheit seiner bevorstehenden Wiederkehr sicher gestellt sei. Es ist im Grunde nicht einmal eine Lehre von Christo, die sie verkündigen: ihre Aeußerungen über sein göttliches Wesen sind durchaus gelegentlicher Natur und lassen tausend Fragen, welche die kirchliche Lehrentwickelung mit Recht soviel beschäftigt haben, völlig unbeantwortet. Es sind vielmehr geschichtliche Thatsachen, welche die Apostel bezeugen: nur nicht solche, die sich auf wissenschaftlichem Wege ermitteln und sicherstellen lassen, sondern Thatsachen, die im Glauben ergriffen sein wollen, und die sich der religiösen Erfahrung bewähren müssen. Den Mittelpunkt derselben aber bildet die nur im Glauben zu erfassende einzigartige Hoheit der Person Christi und die bleibende religiöse Bedeutung seines Werkes. Ihre Botschaft tritt mit dem Anspruch auf, eine Gottesbotschaft zu sein, die gläubig angenommen sein will; sie sind sich bewußt, vom göttlichen Geiste erleuchtet und getrieben zu sein, wenn sie diese Botschaft verkündigen, und in jenem Geiste die Gewähr für die Unverbrüchlichkeit derselben zu besitzen. Es giebt darum auch im letzten Grunde keinen anderen Beweis für die Berechtigung dieses Anspruches, als die eigene Erfahrung von der Wahrheit ihrer Verkündigung, die auf Grund derselben gewonnene Erneuerung und Kräftigung des religiös-sittlichen Lebens, sowie den Frieden der Seele und die Gewißheit der zukünftigen Seligkeit, welche sie wirkt.

Vielen neueren Darstellungen des Lebens Jesu liegt die Ansicht zu Grunde, man müsse, um das Wesen des Christenthums richtig zu erfassen, von der apostolischen Lehre von Christo zurückgehen zu der Lehre Jesu selbst. Aus einer geschichtlichen Erforschung des Lebens Jesu gelte es neue Gesichtspunkte zu gewinnen für das, was Jesus gewesen sei und gewollt habe, um darnach auszuscheiden, was sich etwa erst in der apostolischen Lehre unter zeitgeschichtlichen Einflüssen von Vorstellungen über die Person und das Werk Christi gebildet habe. Gerade einer wahrhaft historisch-kritischen Betrachtung muß die völlige Aussichtslosigkeit dieses Unternehmens sofort einleuchten. Was wir von Ueberlieferungen aus dem Leben Jesu über seine Worte und Thaten besitzen, geht doch alles irgendwie auf das Zeugniß der Apostel zurück, die ihn während seines irdischen Lebens am ständigsten begleitet hatten. Haben sich in diesem Kreise von vorn herein irrige Vorstellungen über die Person und das Werk Christi gebildet, so ist es ganz undenkbar, daß dieselben nicht in umfassender Weise ihre Darstellungen von dem, was sie gesehen und gehört hatten, beeinflußt haben sollten. Wo vollends zwischen ihre Erinnerungen und die schriftliche Ueberlieferung derselben das Mittelglied der mündlichen Ueberlieferung tritt, da können jene nur nach den aus der apostolischen Predigt überkommenen Vorstellungen umgebildet sein. Es fehlt uns aber für die Ausscheidung jener Einflüsse und dieser Umbildungen jeder feste Maßstab; und somit ist es nicht zu verwundern, wenn der von der Kritik vielfach versuchte Ausscheidungsprozeß nach durchaus subjektiven Gesichtspunkten und nach philosophischen Voraussetzungen vorgenommen wird, welche der geschichtlichen Forschung ganz fremdartig sind.

Man beruft sich darauf, daß die apostolische Verkündigung so Vieles enthält, wovon die schlichten Worte Jesu noch nichts wissen. Aber die gesammte apostolische Verkündigung geht ja von der Voraussetzung aus, daß das Werk Jesu durchaus nicht in seinem irdischen Leben zum Abschluß gekommen ist, daß dieses vielmehr nur die Vorbedingung eines Werkes gewesen, das mit ganz neuen Mitteln und mit umfassenderem Erfolge von dem erhöhten Christus fortgesetzt und erst in der Zukunft vollendet wird. Ebenso tritt in ihr von vorn herein die Voraussetzung auf, daß Jesus durch seine himmlische Erhöhung ein Anderer geworden ist, als er in seinem irdischen

Leben war; und je mehr die Erkenntniß heranreift von dem ewigen göttlichen Wesen des Erhöhten, um so selbstverständlicher wird es, daß das irdisch-menschliche Leben Jesu ein Stand der Selbstentäußerung und -Erniedrigung war, in den Christus nur behufs Ausrichtung seines Werkes eingegangen, aus dem er erst nach seiner Erhöhung wieder in die volle göttliche Herrlichkeit zurückkehrte. Daraus folgt von selbst, daß gerade das, worin die apostolische Verkündigung die einzigartige Bedeutung seiner Person und seines Werkes findet, in seinem irdisch-menschlichen Leben vielfach noch nicht zur vollen Darstellung gekommen sein kann; und nur so erklärt sich auch, warum dieselbe so überaus wenig auf das irdische Leben Jesu mit seinen Details zurückweist. Wo sich also in den Ueberlieferungen aus dem Leben Jesu noch nicht zeigt, was die Apostel über die Person und das Werk Christi aussagen, da kann dies sehr wohl daran liegen, daß es nach den Bedingungen seines irdischen Lebens und nach der in ihm gegebenen Entwickelungsstufe seines Werkes noch nicht zur Darstellung kommen konnte. Immer verlieren wir auch aus diesem Grunde jeden Maßstab, um auf Grund dieser Ueberlieferungen an der apostolischen Verkündigung Kritik zu üben.

Gerade die grundlegenden Punkte in dem Evangelium von Christo können aus den rein geschichtlichen Thatsachen des Lebens Jesu so wenig bestritten wie erwiesen werden. Der Mittelpunkt der apostolischen Verkündigung bleibt doch immer, daß die sühnende Bedeutung seines Todes die Grundvoraussetzung für das neue Verhältniß des Gläubigen zu Gott bildet, daß die bleibende Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus, die sich durch die Sendung seines Geistes vermittelt, die Gläubigen zu einem neuen religiös-sittlichen Leben befähigt, daß seine Auferweckung von den Todten das Unterpfand unserer Auferstehung ist und seine bevorstehende Wiederkunft die Bürgschaft der himmlischen Heilsvollendung. Gerade diese Glaubensaussagen aber sind und bleiben ganz unabhängig von der geschichtlichen Frage, ob und wie weit Jesus dies schon ausgesprochen oder geweissagt hat, da es sich hier um Thatsachen handelt, welche für die Gefährten des irdischen Lebens Jesu noch ganz in der Zukunft lagen, und da dies der eingehenderen Belehrung Jesu über die Bedeutung derselben ohne Frage mannigfache Beschränkungen auferlegte. Haben wir nicht anderweitigen Grund, die

apostolische Botschaft darüber gläubig anzunehmen, so ließe sich dieser Glaube auf dem Wege geschichtlicher Beweisführung nicht erzwingen, auch wenn Jesus das alles schon wörtlich so gesagt hätte, da die Möglichkeit, daß die bezüglichen apostolischen Vorstellungen in die Reden Jesu früher oder später eingetragen seien, nie unbedingt ausgeschlossen werden kann. Ja, nicht einmal die Annahme, daß die Aussagen Jesu selbst über diese Dinge durch volksthümliche oder zeitgenössische Vorstellungen beeinflußt seien, kann durch eine rein geschichtliche Betrachtung, unabhängig von dem durch die apostolische Predigt erzeugten Glauben, mit Erfolg abgewehrt werden.

Wenn die apostolische Verkündigung die bleibende religiöse Bedeutung Christi auf die göttliche Herrlichkeit des Erhöhten und im tiefsten Grunde auf sein uranfänglich göttliches Wesen zurückführt, so kann auch die Glaubwürdigkeit dieser Aussagen nicht davon abhängen, ob und wie weit Jesus unter den Bedingungen seines menschlichen Lebens und seiner irdischen Wirksamkeit im Stande war oder es für förderlich und der erst allmählich heranreifenden Verständnißfähigkeit seiner Jünger gegenüber für zulässig hielt, sich darüber auszusprechen. In dem Maße aber, in welchem sich derartige Aussagen mit unmißverständlicher Deutlichkeit und dogmatischer Bestimmtheit in unserer Ueberlieferung fänden, würde für die rein geschichtliche Betrachtung nur immer unausweichlicher die Frage sich aufdrängen, ob derartige Aussprüche wirklich der ältesten Ueberlieferung angehören oder nicht etwa von den lehrhaften Gesichtspunkten einer späteren Zeit aus eingetragen oder modifizirt seien. Unzweifelhaft steht ja die Thatsache fest, daß in der apostolischen Gemeinde die volle Erkenntniß von der göttlichen Hoheit Christi erst allmählich herangereift und jedenfalls von Paulus, der kein Ohrenzeuge der Reden Jesu war, zuerst ausgebildet ist. Die apologetische Begehrlichkeit, welche den Glauben nicht besser sichern zu können wähnt, als durch eine möglichst stattliche Reihe direktester Selbstaussagen Jesu, in welche sie dazu oft genug erst das zu Beweisende ganz naiv hineinträgt, hat hier nur zu geschäftig der Kritik den Weg bereitet. Dasselbe gilt natürlich von den Wundern, die an Jesu oder durch ihn geschehen sind. Bewiesen dieselben wirklich, was die gangbare Apologetik aus ihnen für das göttliche Wesen Christi so siegesgewiß folgert, so läge freilich vom Standpunkte der geschichtlichen Betrachtung aus, der jener Wunderbeweis

doch dienen will, die von der Kritik gezogene Folgerung sehr nahe, daß, was mit solcher Nothwendigkeit als die Voraussetzung der später gangbar gewordenen Vorstellung von der Person Christi erscheint, leicht genug als geschehen vorausgesetzt und so erst in die Vorstellung von dem Gange der Geschichte Jesu aufgenommen sein könnte. Aber nirgends wird in der apostolischen Verkündigung die Behauptung des göttlichen Wesens Christi auf seine Wunder begründet, weder auf seine wunderbare Geburt, die in ihr nie erwähnt ist, noch auf seine Wunderthaten, die nur als Beweis für seine göttliche Sendung und Geistesausrüstung geltend gemacht werden, noch auf seine Auferstehung, die ausschließlich als Beweis seiner Messianität und der Heilsbedeutung seines Todes als eines Momentes in seiner messianischen Berufserfüllung erscheint.

Endlich zeigt der Fortschritt in der Entwickelung der apostolischen Verkündigung, wie die spezielle Bedeutung, welche das Auftreten Jesu für das jüdische Volk und seine Geschicke hatte, und welche nothwendig irgendwie auch die älteste Auffassung seiner Wirksamkeit bedingte, erst allmählich hinter seine allgemeine und darum bleibende Bedeutung zurücktrat. Wieder ist die letztere zunächst durch Paulus, der kein Augenzeuge des irdischen Lebens Jesu war, in das hellste Licht gestellt und von den ursprünglichen Jüngern Jesu erst in dem Maße erfaßt worden, in welchem die geschichtliche Entwickelung selbst die als solche ungläubig bleibende Nation von den Segnungen der Erscheinung Jesu ausschloß. Hieraus ergiebt sich für die geschichtliche Betrachtung mit Nothwendigkeit, daß die irdische Wirksamkeit Jesu vielfach einen Charakter getragen haben muß, welcher seine allgemeine religionsgeschichtliche Bedeutung noch nicht zum vollen Ausdruck bringen konnte, weil sie in ihrer Form immer irgendwie durch die geschichtlichen Bedingungen seines Auftretens mitbestimmt war. Dann aber thut sich hier ein neues Gebiet auf, auf welchem vollends die bleibende Bedeutung seines Lebens aus der geschichtlichen Gestalt desselben weder bestritten noch erwiesen werden kann. An sich genommen kann ebenso gut eine noch beschränkte und durch volksthümliche oder zeitgenössische Vorurtheile bedingte Auffassung der Bedeutung und Wirksamkeit Jesu das Bild seines Lebens in der Ueberlieferung getrübt haben, wie die spätere Ueberlieferung, welche bereits ausschließlich auf jene

bleibende und allgemeingültige Bedeutung seiner Erscheinung gerichtet war, die charakteristischen geschichtlichen Züge seiner Wirksamkeit ausgelöscht haben kann. Ist doch bis auf den heutigen Tag in der Darstellung des Lebens Jesu immer mehr oder weniger hinter den auf seine bleibende Bedeutung abzielenden Gesichtspunkten die Erfassung der geschichtlichen Gestalt und Entwickelung seiner Wirksamkeit zurückgetreten.

Um einer unbefangenen und wirklich vorurtheilslosen Betrachtung der Geschichte Jesu Bahn zu machen, wird es nicht darauf ankommen, von der persönlichen Glaubensstellung zu abstrahiren, was ebenso unmöglich, wie unnöthig ist. Wohl aber wird es darauf ankommen, sich darüber völlig klar zu werden, daß die richtige Stellung zu der religiösen Bedeutung Christi doch zuletzt nur aus der apostolischen Verkündigung gewonnen werden kann. Der Versuch der Kritik, die geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu gegen den durch die apostolische Verkündigung erzeugten Glauben ins Feld zu führen, ist ebenso unberechtigt und unausführbar, wie das Bestreben der Apologetik, aus ihr erst Stützen für jenen Glauben zu gewinnen, der fester und tiefer begründet sein muß, wenn er nicht vor jedem, auch jedem berechtigten Streiche der historischen Kritik erzittern will. Diese Begründung aber liegt ausschließlich in der persönlichen Heilserfahrung, die uns der Wahrheit und des göttlichen Ursprungs der Heilsbotschaft von Christo gewiß macht, auch nicht einmal in dem Gesammteindruck des von den Evangelien gezeichneten Bildes Christi, von dem doch erst die geschichtliche Forschung feststellen kann, ob es der Wirklichkeit entspricht. Ebendarum würde der christliche Glaube genau derselbe bleiben und an seiner tiefsten Begründung nichts einbüßen, wenn es Gott gefallen hätte, uns nur die apostolische Verkündigung, wie sie in den Briefen des Neuen Testaments vorliegt, übrig zu lassen und mit den Evangelien uns aller Urkunden zu berauben, aus denen wir uns ein detaillirtes Bild des irdischen Lebens Jesu entwerfen können. Wer freilich auf Grund der apostolischen Verkündigung zum Glauben an Christi Person und Werk, wie beides sich in ihr darstellt, gelangt ist, der wird von vorn herein nicht annehmen können, daß das Bild, welches die Apostel von seinem geschichtlichen Leben in sich trugen, und welches Paulus sich von demselben bildete, ein durchaus irriges,

von subjektiven Voraussetzungen getrübtes gewesen sei. Er wird ebensowenig annehmen können, daß die Evangelien, die uns nun einmal als die einzigen Urkunden des Lebens Jesu erhalten sind, sei es durch die Schuld der ältesten Ueberlieferung, sei es in Folge ihrer Entfernung von demselben, nur ein durchaus falsches Bild jenes Lebens uns erhalten haben. Aber wenn es sich um eine wissenschaftliche Ermittelung und Darstellung des Lebens Jesu handelt, so wird man selbstverständlich nicht von dieser Voraussetzung ausgehen können, sondern dieselbe an einer Untersuchung über Ursprung und Beschaffenheit unserer Quellen bewähren müssen. Die letzte dieser Quellen ist und bleibt aber immer die mündliche apostolische Ueberlieferung.

Wenn die Verkündigung der Apostel, welche den Glauben erwecken wollte, oder die apostolischen Briefe, welche die Förderung und Reinigung des religiös-sittlichen Lebens der Gemeinden bezwecken, auf die Details des Lebens Jesu fast garnicht eingehen, so folgt daraus durchaus nicht, was man einst wunderlicher Weise daraus geschlossen hat, daß die, welche Augenzeugen des Lebens Jesu gewesen waren, nicht Trieb und Anlaß hatten, zu zeugen von dem, was sie in seiner Gemeinschaft gesehen und gehört hatten. In den Sonderversammlungen der Messiasgläubigen, die ihnen neben der Theilnahme am Tempel- und Synagogenkult doch wohl von vorn herein Bedürfniß waren, wird und muß man ja immer wieder zurückgekehrt sein zu den Erinnerungen aus dem Leben Jesu, in dessen Namen man sich zu einer Sondergemeinschaft in der großen Volksgemeinde verbunden hatte. Hier waren es zunächst natürlich die Aussprüche Jesu, die man sich wieder ins Gedächtniß zurückrief, wie eben das Bedürfniß der Belehrung und Ermahnung, der Stärkung und Tröstung es mit sich brachte. Im Kreise der Ohrenzeugen konnte man selbst versuchen, ausführliche Erörterungen über diese oder jene wichtige Frage, Reden, die Jesus bei diesem oder jenem Anlaß gehalten, sich zurückzurufen, indem die Erinnerungen des Einen die der Anderen ergänzten und rektifizirten. Hie und da war es auch ein Gespräch mit Gegnern oder Freunden, ein Erlebniß oder eine Heilungsgeschichte, was den Anlaß zu einem wichtigen Ausspruch Jesu gegeben hatte, und was nun

mitgetheilt wurde, um auf diesen Ausspruch zu führen. Einzelne besonders denkwürdige Ereignisse des Lebens Jesu, vor allem Beispiele seiner Wunderthätigkeit, gaben auch durch sich selbst Anlaß zum Wiedererzählen. Immer aber waren es nicht die geschichtlichen Details, die Zeit- und Ortsverhältnisse, die Verhältnisse der Personen, die außer Jesu bei diesem oder jenem Ereignisse eine Rolle gespielt hatten, was das Interesse auf sich zog und den Gegenstand der Mittheilung bildete: immer werden es die Worte oder Thaten Jesu gewesen sein, um welche sich dieselbe gruppirte, zu denen alles Uebrige nur einen skizzenhaften Rahmen bildete. Diese Mittheilungen dienten ja nicht der Befriedigung der Neugierde oder einem geschichtlichen Forschertriebe, sondern der Stärkung und Belebung des Glaubens, der Erbauung im umfassendsten Sinne. Eben darum beschränkten dieselben sich auch auf das öffentliche Leben Jesu, dessen Zeugen die Jünger gewesen waren, in welchem Jesus seine Bedeutung für das Volk gewonnen hatte. Nachforschungen nach seiner Kindheits- oder Jugendgeschichte oder gar Versuche, den inneren Zusammenhang seiner Geschichte oder den Entwicklungsgang seiner Wirksamkeit sich zu vergegenwärtigen, waren schlechthin ausgeschlossen.

So groß die Zahl derer im Volke war, welche einzelne Thaten Jesu gesehen, einzelne Worte und Reden von ihm gehört, einzelne besonders denkwürdige Ereignisse seines Lebens miterlebt hatten, dessen bedeutsamster Theil im vollen Lichte der Oeffentlichkeit sich abspielte, der Punkt, wo die Erinnerungen an dasselbe am sorgsamsten gepflegt wurden, blieb doch für lange Zeit der geschlossene Kreis der Urgemeinde in Jerusalem. Hier lebte noch lange Jahre hindurch die Mehrzahl derer zusammen, welche den engsten Kreis der ständigen Genossen Jesu gebildet hatten: hier konnten ihre Erinnerungen und Mittheilungen sich ergänzen und ausgleichen, hier bildete sich bald ein Kreis von Reden und Erzählungen, zu welchen die Erinnerung mit besonderer Vorliebe immer wieder zurück kehrte. Hier wurde die Sprache gesprochen, in der Jesus selbst geredet hatte: und die Armuth der aramäischen Mundart, die keine große Variation des Ausdrucks zuließ, trug dazu bei, daß sich bald ein fester Erzählungstypus bildete, welcher, je öfter man zu denselben Gegenständen zurückkehrte, desto mehr sich auch in Einzelheiten fixirte. Die Pointen der Aus-

sprüche Jesu, die Hauptwendungen in der Darstellung der Ereignisse, bei welchen sie gethan, oder welche neben ihnen die Erinnerung beschäftigten, erhielten immer mehr eine stehende Form, von welcher man bei ihrer Wiederholung immer weniger abwich. Diese Form prägte sich auch dem Gedächtniß der Zuhörer ein, die nicht selbst Augen- und Ohrenzeugen gewesen waren, und wurde von ihnen hinausgetragen in weitere Kreise, in denen die Apostel nicht selbst gegenwärtig waren. Diese Mittheilungen konnten, soweit sie noch in Palästina selbst von Mund zu Munde gingen, hier und da durch die Erinnerungen einzelner Augen- und Ohrenzeugen bereichert werden, aber jener apostolische Erzählungstypus bildete doch immer den Grundstock, an den sich alles Weitere anschloß, nach dem sich in Form und Inhalt die Zusätze normirten.

Der Gedanke an schriftliche Aufzeichnungen blieb lange Zeit völlig ausgeschlossen. Wem hätten sie auch dienen sollen? Eine Zukunft, für die man diese kostbaren Erinnerungen durch Aufzeichnung hätte bewahren wollen, gab es nicht: denn man erwartete ja die Ankunft des Herrn und damit den Eintritt der ersehnten Heilsvollendung in nächster Nähe. Diejenigen, welche den Samen des Evangeliums in die Diaspora hinaustrugen, waren theils selbst vielfach Augen- und Ohrenzeugen gewesen, theils brachten sie die lebendige Ueberlieferung der ersten Zeugen in frischer Erinnerung mit. Für die Begründung des Glaubens an Christum, für die Pflege des neuen religiös-sittlichen Lebens genügte die apostolische Verkündigung, wie wir sie kennen gelernt, das Evangelium von Christo, das mit den Details des irdisch geschichtlichen Lebens Jesu wenig gemein hatte. In den Gemeinden Messiasgläubiger, die sich unter den Heiden bildeten, fehlten für diese Details, die auf einem so völlig eigenartigen geschichtlichen Boden spielten, oft selbst die ersten Bedingungen des Verständnisses, welches ihnen erst zu vermitteln weder Trieb noch Anlaß vorhanden war. Auch nachdem durch besondere Verhältnisse ein evangelisches Schriftthum entstanden war und sich rasch ziemlich reich ausgebildet hatte, blieb die mündliche Ueberlieferung daneben in völlig gleichem Werth und Ansehen. Wo die apostolischen Väter in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts auf die Worte Jesu sich beziehen, ist es keineswegs überall der Wortlaut unserer schriftlichen Evangelien, den sie anführen.

Es war ja auch immer nur ein Theil dieser viel reicheren mündlichen Ueberlieferung, welcher schriftlich fixirt war. Noch Papias von Hierapolis sagt, daß er aus den Büchern nicht so viel Nutzen gewinnen zu können meine, als aus der lebendigen mündlichen Ueberlieferung (vgl. Eusebius, Kirchengeschichte 3, 39). Erst zur Zeit Justins des Märtyrers, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts hören wir, daß die Evangelien im sonntäglichen Gottesdienste gelesen wurden. Offenbar trat nach dem Aussterben der Generation, welche noch selbst die Augen- und Ohrenzeugen hatte erzählen hören, das Bedürfniß ein, die mündliche Ueberlieferung, die sich allmählich verlor und je länger desto unsicherer wurde, durch die schriftliche zu ersetzen.

Schon aus den Schriften Justins, der seinerseits sich noch nicht ausschließlich an die schriftlichen Evangelien, am wenigsten an ihren Wortlaut bindet, sehen wir, daß es doch im Wesentlichen unsere vier Evangelien waren, welche als Urkunden der Geschichte Jesu gebraucht wurden. Von seinem Schüler Tatian ist es erst in neuerer Zeit wieder über allen Zweifel sicher gestellt, daß derselbe eine Harmonie unserer vier kanonischen Evangelien, offenbar zum kirchlichen Gebrauche, verfaßt hat; und gegen das Ende des Jahrhunderts blickt Irenaeus bereits auf die Vierzahl der in der Kirche geltenden Evangelien als eine längst feststehende Thatsache zurück, in welcher er eine Ordnung göttlicher Vorsehung nachzuweisen sucht (adv. haereses III, 11, 8). Auch wir sind ausschließlich an diese Quellen für das Leben Jesu gewiesen. Was gelegentlich davon in anderen neutestamentlichen Schriften berührt wird, muß ja an seinem Orte erwähnt und berücksichtigt werden, ist aber aus den oben dargelegten Gründen so wenig und so fragmentarisches, daß sie als selbständige Quellen nicht in Betracht kommen. Die Nachricht des Tacitus über Christus haben wir gehört, die viel umstrittene Stelle des jüdischen Schriftstellers Josephus böte, selbst wenn ihre Echtheit sicherer wäre, als sie ist, durchaus nichts Wesentliches für uns; die letzten Reste der mündlichen Ueberlieferung, die sich hier und da bei den ältesten Kirchenvätern erhalten haben, sind ebenso unsicher als unerheblich, und die sogenannten apokryphischen Evangelien werden wir am gehörigen Ort nach ihrer völligen Werthlosigkeit zu würdigen haben. Eine Untersuchung über den Ursprung und die Bedeutung unserer vier Evan-

gelien für die Geschichte Jesu muß also jeder Darstellung derselben vorangehen.

Eine solche Untersuchung wäre freilich sehr überflüssig, wenn es von vorn herein feststände, daß unsere vier Evangelien, eben weil sie Bestandtheile des neutestamentlichen Kanon bilden, auf schlechthin übernatürliche Weise entstanden und durch diese Art ihrer Entstehung in ihrer absoluten Irrthumslosigkeit und buchstäblichen Glaubwürdigkeit gesichert seien. Es hat eine Zeit in unserer evangelischen Kirche gegeben, wo man die Unerschütterlichkeit des Schriftprinzips, auf welches dieselbe sich gründet, nicht anders sicher stellen zu können glaubte, als durch die Annahme eines solchen göttlichen Wunderakts, durch welchen den heiligen Schriftstellern nicht nur der Antrieb zum Schreiben, sondern auch alles zu Schreibende nach Form und Inhalt unmittelbar von Gott gegeben ward, wobei es ganz dahingestellt blieb, ob das Mitgetheilte ihnen anderweitig bekannt war oder auf anderen Wegen von ihnen erfahren werden konnte. Dann bleibt es sich freilich völlig gleich, ob diese Schriften von Augenzeugen oder Nichtaugenzeugen herrühren, ob ihre Verfasser den erzählten Ereignissen nahe oder ferne standen, ob sie einen geschichtlichen oder Lehrzweck hatten. Von dieser Anschauung aus kann ja überhaupt eine Darstellung des Lebens Jesu nur darin bestehen, die, freilich sehr auffallender Weise, in vier verschiedenen Büchern uns mitgetheilten schlechthin vollkommenen Berichte aus dem Leben Jesu derart zusammenzufügen, daß kein Wort aus den vom heiligen Geiste selbst diktirten Evangelien verloren geht. Eine solche Evangelienharmonie ist noch im Reformationszeitalter von Andreas Osiander mit der äußersten Konsequenz durchzuführen versucht worden, indem er überall da, wo unsere Evangelien in ihren Berichten über Ereignisse oder Worte Jesu auch nur in dem geringfügigsten Detail oder in der Reihenfolge abweichen, voraussetzte, daß es sich nicht um dieselben, sondern um verschiedene Ereignisse und Worte Jesu handle. Allein gerade dieser Versuch einer konsequenten Durchführung jener Ansicht von der Entstehung der Evangelien brachte die unerträgliche Künstlichkeit und Unnatur der Hülfsannahmen, welche dieselbe erforderte, zur klarsten Anschauung. Selbst dem Württemberger Prälaten Bengel erschien doch das Wunder, das Jesus an der Schwieger Petri that, größer, wenn ihm eine dauerhafte Gesund-

heit folgte, als wenn sie noch ein oder zwei Rezidive gehabt haben mußte, damit man aus der einen Wunderheilung zwei oder drei machen könne.

Aber auch bei der entschlossensten Rücksichtslosigkeit gegen ihre unnatürlichen Konsequenzen mußte diese Harmonistik dennoch zuletzt scheitern. Es blieben nicht nur immer viele Abweichungen zurück, welche sich auf diesem Wege doch nicht erklären ließen, sondern es stellte sich bald heraus, daß jedes unserer Evangelien nach Inhalt und Form eine Eigenart an sich trage, welche unbegreiflich blieb, wenn die menschlichen Verfasser als unselbständige Organe des heiligen Geistes bei der Abfassung dieser Schriften gehandelt hatten. Es war doch nur eine kümmerliche Ausflucht, daß der heilige Geist sich den Eigenthümlichkeiten jener Verfasser oder den Bedürfnissen der Leser akkommodirt habe, da eine solche Akkommodation dem einzigen Zwecke jenes göttlichen Wunderakts, die Worte Jesu und die Ereignisse seines Lebens in einer schlechthin sicheren und allgemein verständlichen Weise zu überliefern, augenscheinlich nur hinderlich gewesen wäre. Allein der Thatbestand der Evangelien selbst legte gegen diese Vorstellung von vorn herein Protest ein. Johannes beruft sich nicht auf den Antrieb des heiligen Geistes, der ihn zum Schreiben nöthigte, sondern er nennt den Zweck, zu welchem er geschrieben habe (Joh. 20, 31); er beruft sich nicht auf Mittheilungen des heiligen Geistes, sondern auf das, was er selbst geschaut hat (1, 14), und auf die Wahrhaftigkeit seines Zeugnisses (19, 35, vgl. 21, 24). Noch bestimmter redet Lukas von seinen schriftstellerischen Motiven, er setzt seine Schrift ausdrücklich in die Kategorie anderer, die aus schriftstellerischer Initiative hervorgegangen waren, er weist auf die Quellen hin, aus denen er geschöpft habe (Luk. 1, 1—4). Aber auch ohne ihre ausdrückliche Aussage zeigt die Beschaffenheit dieser Schriften, daß es sich hier nicht um originale Produktionen handelt, deren jede für sich aus dem Impuls des heiligen Geistes hervorgegangen sein kann. Es finden sich wörtliche Uebereinstimmungen, die nur aus der Abhängigkeit eines Evangeliums von dem anderen oder aus ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von mündlicher oder schriftlicher Ueberlieferung herrühren können, und denen gegenüber gerade die Abweichungen vielfach so klar schriftstellerische Motive verrathen, daß wir hier in die Bedingungen menschlicher Schriftstellerei aufs Deutlichste hineinschauen.

Nicht dogmatische Vorurtheile waren es, an denen jene ältere Vorstellung von der Entstehung der Schrift, zunächst hinsichtlich der Evangelien, unrettbar scheiterte, sondern die in unseren Evangelien unleugbar vorliegenden und sich jeder unbefangenen Betrachtung immer wieder aufdrängenden Thatsachen. Heutzutage ist kaum jemand mehr, der dies zu bestreiten versuchte. Aber man beruhigt sich meist mit dem theoretischen Zugeständniß, daß es in den Details der evangelischen Geschichte zwar Abweichungen, selbst Irrungen gebe, daß dieselben aber nur ganz unerhebliche Punkte beträfen und darum ihrer durchgängig gleichen Glaubwürdigkeit und Unfehlbarkeit keinen Abbruch thäten. In der Praxis müht man sich immer damit, jene Abweichungen doch im Wesentlichen als bloßen Schein darzustellen und jedes Bedenken, das sich gegen diese oder jene Darstellung in den Evangelien erhebt, als leere Zweifelsucht oder als Produkt des Unglaubens zu brandmarken. Durch diese harmonistischen Künste, die nur auch jede berechtigte Apologetik in Verruf gebracht haben, ist die Glaubwürdigkeit der Evangelien nicht weniger vor dem Urtheil vieler Unbefangenen verdächtig gemacht, als durch die Angriffe der Kritik. Es handelt sich garnicht darum, wie viele jener Abweichungen in der Wiedergabe der Worte Jesu oder der Details der Ereignisse sich zur Noth noch so oder so ausgleichen lassen. Wie mühselig man auch jene Thatsachen zu verringern suche, selbst die unerheblichste derselben hebt unweigerlich die ältere Vorstellung von dem Ursprunge der Evangelien auf, weil sie mit einer direkten göttlichen Eingebung nach Inhalt und Form in unlösbarem Widerspruche steht. Um so dringender wird die Frage, was denn eigentlich uns berechtigen soll, von dem Ursprung unserer Evangelien eine solche Vorstellung zu hegen. Alle Deduktionen, durch welche man mittelst eines offenbaren Cirkelbeweises jenen göttlichen Wunderakt, den man sehr mit Unrecht ausschließlich mit dem Namen der Inspiration bezeichnet, aus neutestamentlichen Stellen hat erweisen wollen, gehen von Stellen aus, in denen garnicht von Schriften die Rede ist, sondern von der mündlichen Verkündigung der Apostel und würden doch im besten Falle immer nur auf apostolische Schriften passen. Von unseren Evangelien haben aber zwei nie den Anspruch gemacht, von Aposteln herzurühren: und auch die apostolische Herkunft der beiden anderen ist uns doch zunächst nur durch die kirchliche Ueberlieferung

verbürgt. Wir wissen zwar, daß seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts die Kirche immer ausschließlicher unsere vier Evangelien gebraucht hat; aber wir kennen die Motive ihrer Auswahl schlechterdings nicht. Wir wissen nur soviel unbedingt gewiß, daß dieselben nicht darum kanonisirt wurden, weil man sie durch jenes Inspirationswunder entstanden dachte, durch welches die protestantische Theologie des 16. Jahrh. ihre Glaubwürdigkeit sicherstellen zu müssen glaubte. Wollten wir also selbst unseren Glauben an die Evangelien unbedingt von der Entscheidung der Kirche des zweiten Jahrhunderts abhängig machen, so hätten wir damit noch nicht die geringste Gewähr für ihre Entstehung auf jene schlechthin übernatürliche Weise.

Eine geschichtliche Untersuchung des Lebens Jesu muß also von dieser Vorstellung über die Entstehung der Evangelien völlig abstrahiren. Sie muß dieselben als menschliche Schriftwerke betrachten, deren Ursprung sie auf geschichtlichem Wege erforscht, deren Bedeutung für die Darstellung des Lebens Jesu sie nach den Ergebnissen über die Bedingungen und Ziele ihrer Komposition festzustellen sucht. Es giebt nur dies Entweder-Oder; alle Versuche, zwischen der altprotestantischen Auffassung der Evangelien und dieser zu vermitteln, müssen an dem prinzipiellen Gegensatz beider scheitern. Wenn sich nicht nur die gläubige Schriftbetrachtung überhaupt, sondern auch eine vielverbreitete Richtung der theologischen Wissenschaft immer noch gegen diese Erkenntniß sträubt, so liegt dem die Besorgniß zu Grunde, als ob damit die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, ja wohl der Glaube an Christum selbst gefährdet werde. Aber unser Glaube an Christum beruht auf der apostolischen Heilsbotschaft und ist völlig unabhängig von der Frage, wie viel oder wenig von der irdischen Geschichte Jesu wir aus den überlieferten Urkunden seines Lebens mit geschichtlicher Sicherheit ermitteln können. Freilich gehört nur der einfachste Vorsehungsglaube dazu, um dessen gewiß zu sein, daß, wenn uns einmal geschichtliche Urkunden über das Leben Jesu erhalten sind, dieselben nicht nach den Bedingungen ihrer Entstehung durchaus unglaubwürdig sein können. Welche Bedingungen es aber gewesen sind, durch welche nach Gottes Rathschluß uns die wesentliche Glaubwürdigkeit des in ihnen vorliegenden Bildes Jesu sichergestellt ist, das läßt sich nicht durch einen dogmatischen Machtspruch dekretiren, dessen Aussagen

dem vorliegenden Thatbestand notorisch widersprechen, sondern nur durch eine geschichtliche Untersuchung feststellen. Bürgt schon, vorbehaltlich der näheren Untersuchung, die Thatsache, daß um die Mitte des zweiten Jahrhunderts diese Schriften als die glaubwürdigsten Denkmäler der apostolischen Zeit betrachtet wurden, dafür, daß sie in dieser Zeit entstanden sind, so nehmen sie für uns von vorn herein an dem normativen Charakter dieser Epoche des Christenthums Theil. Wie die apostolische Botschaft mit dem Anspruche auftritt, unter dem Antriebe und der Erleuchtung des heiligen Geistes verkündigt zu sein, so können auch die Darstellungen aus dem Leben Jesu, welche in dieser Zeit entstanden sind, mögen sie nun von Aposteln oder Apostelschülern herrühren, nur unter dem Einfluß des Geistes geschrieben sein, welcher alle Gläubigen des in Christo erschienenen Heiles gewiß machte und dasselbe recht verstehen lehrte. Jede in ihrem tiefsten Wesen unrichtige Auffassung des irdischen Lebens Jesu würde aber mit einer wahren Erkenntniß des in Christo gegebenen Heiles unverträglich sein; und in diesem Sinne bürgt uns allerdings die Inspiration der evangelischen Schriftsteller für die wesentliche Glaubwürdigkeit ihrer Darstellung des Lebens Jesu, für das Ausgeschlossensein aller das Wesen des christlichen Glaubens berührenden Trübungen von derselben, ohne daß wir dazu jenes besonderen Wunderakts bedürfen. Aber für die Genauigkeit und Sicherheit ihrer Darstellung im Einzelnen kann und will diese Erleuchtung durch den Geist nicht bürgen, weil von der geschichtlichen Erkenntniß aller Einzelheiten des irdischen Lebens Jesu das Heil und der Glaube an das in Christo erschienene Heil schlechterdings nicht abhängt. Das Urtheil über den Charakter der einzelnen Evangelien nach dieser Richtung hin und über den Werth, den sie darum für die Erforschung des Lebens Jesu haben, kann nur aus der geschichtlichen Untersuchung ihres Ursprungs und ihrer Komposition geschöpft werden.

2. Die Entdeckung der ältesten Quelle.

In der älteren Zeit hatte man sich nur damit abgemüht, die Abweichungen der Evangelien von einander zu erklären oder auszugleichen und so eine volle Harmonie derselben herzustellen; ihre Uebereinstimmungen schienen ja nur natürlich zu sein, da sie im Grunde doch von demselben Verfasser herstammten, dem Einen heiligen Geiste, der sie eingegeben. Je mehr man aber begann, die Evangelien auf ihren menschlichen Ursprung anzusehen, um so mehr mußte auffallen, daß die drei ersten, die daher die synoptischen genannt werden, in der Auswahl des Stoffes, in seiner Anordnung, ja auch in der Darstellung bis in die kleinsten Einzelheiten des Ausdrucks hinein vielfach eine Uebereinstimmung zeigen, welche nur aus den Bedingungen ihrer Entstehung erklärt werden kann. Nun war schon aus der patristischen Zeit die Vorstellung hergebracht, daß in der Reihenfolge, in welcher unsere Evangelien nach der Ueberlieferung entstanden und in den Kanon aufgenommen sind, eines das andere benutzt habe. Insbesondere hatte schon Augustin zu bemerken geglaubt, daß Markus dem Matthäus Schritt für Schritt folge und ihn eigentlich nur abkürze (vgl. de cons. evang. 1, 4); und diese Ansicht blieb noch bis gegen die Mitte des 18. Jahrh. die herrschende. Aber so nahe es lag, auf diese Weise die Uebereinstimmung der Evangelien zu erklären, so große Schwierigkeiten boten dann freilich ihre Abweichungen. Gerade wenn man die Maßstäbe menschlicher Schriftstellerei anzulegen begann, blieb es doch ganz unbegreiflich, wie die später Schreibenden an der Schrift des Augenzeugen Matthäus, dessen Namen das erste und nach der Ueberlieferung älteste Evangelium führte, soviel zu ändern, aus ihr soviel kostbares Material wegzulassen sich bewogen fanden. Schien doch Lukas in seinem Vorwort sogar mit einer gewissen Kritik auf seine Vorgänger zurückzublicken, mindestens ihr Werk, direkt oder indirekt, für ungenügend zu erklären (Luk. 1, 3). Wenn sich hiernach vielmehr die Hypothese empfahl, daß Lukas das älteste der synoptischen Evangelien, welches erst von Markus und insbesondere von dem Augenzeugen Matthäus in mancher Beziehung rektifizirt oder doch genauer bestimmt sei, so widersprach die alte Ueberlieferung über die Reihenfolge der Evangelien dieser Annahme

zu kategorisch, als daß dieselbe je sich weitere Verbreitung verschaffen konnte. Andrerseits schien, wenn man einmal, von der Ueberlieferung absehend, auf das Verhältniß unserer Evangelien reflektirte, die Annahme sehr naheliegend, daß das kürzeste derselben den Ausgangspunkt gebildet habe und von seinen Nachfolgern nur durch immer neue Zugaben bereichert sei. Diese durch Storr begründete Hypothese aber ließ es doch wieder als sehr auffallend erscheinen, daß der Augenzeuge Matthäus sich vielfach so unselbständig an die Schrift eines Nichtaugenzeugen angeschlossen haben sollte; und ihr konnte sich immer scheinbar mit gleichem Rechte die Erwägung gegenüberstellen, daß das kürzeste Evangelium, an sich genommen, ebenso gut ein Auszug aus den beiden größeren und inhaltsreicheren sein könne, wie ihre gemeinsame Wurzel. So wandte sich schon das 18. Jahrhundert, unbefriedigt von diesen verschiedenen Kombinationen, die immer neue Modifikationen zuließen und doch über die gleichen Schwierigkeiten nicht hinauskamen, dem Versuche zu, die Uebereinstimmung unserer Synoptiker nicht aus der Benutzung des einen durch den andern, sondern aus ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von einer älteren Quelle zu erklären.

Lessing war es, der zuerst den Gedanken aussprach, daß diese gemeinsame Wurzel der synoptischen Evangelien in dem sogenannten Hebräerevangelium zu suchen sei, einer Evangelienschrift, welche wir unter den von der Kirche sich absondernden judenchristlichen Parteien des 2. Jahrh. im Gebrauche finden. Der Zeit des aufkommenden Rationalismus, welcher seine Kritik mit Vorliebe an der kirchlichen Ueberlieferung übte, empfahl sich ganz besonders der Gedanke, daß eine bisher für häretisch gehaltene Schrift die ältere, unsere kanonischen Evangelien die jüngeren, von ihr abhängigen seien. Aber die von diesem Hebräerevangelium uns erhaltenen dürftigen Reste zeigten doch bei näherer wissenschaftlicher Untersuchung einen zu offenbar sekundären Charakter im Vergleich mit unseren Evangelien. Daher gab man auch diese Hypothese bald wieder auf und versuchte, aus ihnen selbst ein hebräisches Urevangelium zu konstruiren, welches die den drei ersten Evangelien gemeinsamen Stücke enthielt. Durch Aufstellung einer ganzen Genealogie von verschiedenen selbständigen oder von einander abhängigen Erweiterungen desselben nebst den dazu gehörigen Uebersetzungen gewann man dann eine Fülle von evangelischen Urkunden, aus deren ver-

schiedener Kombination ebenso die Uebereinstimmungen von je zwei unserer Evangelien, wie das Sondereigenthum eines jeden erklärt werden konnte. Das war die berühmte Eichhorn'sche Urevangeliumshypothese, die im Anfange dieses Jahrhunderts auftrat, das größte Aufsehen erregte, aber schon nach einem Decennium, in welchem man verschiedene Korrekturen und Vereinfachungen derselben versuchte, sich ausgelebt hatte. Sie scheiterte nothwendig an der Annahme einer Reihe von Quellen, von denen sich nirgends in der uns zugänglichen Ueberlieferung eine Spur erhalten hat, auch da nicht, wo man eine solche nothwendig erwarten mußte; an der dem Geiste des Urchristenthums widersprechenden sklavischen Abhängigkeit der Evangelisten von jenem Leitfaden, dessen Werth ohnehin durch seine verschiedenen Bearbeitungen und Erweiterungen wieder aufgehoben wurde; an der mit den Sprachverhältnissen der Zeit unvereinbaren Benutzung von Hülfsübersetzungen durch die Uebersetzer. Endlich sträubte sich die charakteristische Eigenart jedes unserer drei Evangelien immer wieder gegen die Annahme ihrer rein mechanischen Kompilation aus jenen hypothetischen Vorarbeiten.

So trat im Jahre 1818 der Kirchenhistoriker Gieseler mit der schärfsten Opposition gegen diese Hypothese auf und substituirte ihr, an einen Gedanken Herders anknüpfend, die Ansicht, daß die Grundlage unserer schriftlichen Evangelien der mündliche Erzählungstypus bilde, wie derselbe sich zuerst zu Jerusalem im Kreise der Urapostel aramäisch ausgebildet habe. Allein um mit diesem an sich unzweifelhaft richtigen Gedanken die thatsächlich vorhandene Uebereinstimmung unserer griechischen Evangelien zu erklären, mußte derselbe zu der Vorstellung von einem vollständigen mündlichen Urevangelium und von seiner Uebertragung ins Griechische ausgesponnen werden, welche jeder natürlichen Auffassung von den Grenzen, innerhalb welcher die mündliche Ueberlieferung sich materiell und formell verfestigt, widersprach und zuletzt an Künstlichkeit und Unnatur der Eichhorn'schen Hypothese wenig nachgab. Trotzdem ist das Wahrheitsmoment in seiner Auffassung seither in der Evangelienkritik vielfach gewürdigt und zur Erklärung des synoptischen Problems verwerthet worden. Nur noch eine Apologetik, welche die schriftstellerische Abhängigkeit der Evangelien von einander oder von älteren Quellen abzuwehren be-

flissen ist, um nicht bei ihrer Konstatirung die echt menschliche Entstehungsweise unserer Evangelien und die absichtlichen Abweichungen eines vom anderen zugestehen zu müssen, flüchtet sich gern in diesen Nebel der mündlichen Ueberlieferung, um mit ihm ein Problem, das sie nicht lösen kann und will, wenigstens zuzudecken. Für die wissenschaftliche Betrachtung unterliegt es keinem Zweifel, daß die Gleichheit der Folge in langen Erzählungsreihen, welche keineswegs durch die geschichtliche Zeitfolge bedingt ist, wie in langen Spruchreihen und selbst dem wesentlichen Bestande ganzer Reden aus der mündlichen Ueberlieferung nicht erklärt werden kann. Ebensowenig aber können zahlreiche wörtliche Uebereinstimmungen in den merkwürdigsten Einzelheiten der lexikalischen und syntaktischen Wortfassung, wie in den unerheblichsten Nebenzügen, ja gerade in Uebergangs- und Verbindungsformeln in ihr fortgepflanzt sein. Dazu zeigen die auf dem Grunde dieser Uebereinstimmungen nur um so deutlicher hervortretenden Abweichungen vielfach durchaus nicht den Charakter zufälliger Variationen, wie sie die mündliche Ueberlieferung erzeugt, sondern den stehenden Typus absichtsvoller schriftstellerischer Modifikationen. Selbst das Maß, in welchem der älteste mündliche Erzählungstypus thatsächlich auf unsere schriftlichen Evangelien eingewirkt hat, konnte erst erreicht werden, nachdem derselbe sich irgendwie schriftlich fixirt hatte. Gerade die Freiheit aber, mit welcher die mündliche Ueberlieferung, wie sie immer noch neben den Anfängen des evangelischen Schriftthums herging, auf Grund des gegebenen festen Kerns die Details der Darstellung sichtlich immer neu variirte, hat erst den evangelischen Schriftstellern die freie Bewegung gegeben, mit welcher sie auch ihre schriftlichen Vorlagen immer wieder umgestalteten. So forderte die Traditionshypothese, welche die schriftlichen Evangelien auf ihre Wurzel in der mündlichen Ueberlieferung zurückführt, nicht nur durch sich selbst eine Ergänzung durch die Urevangeliumshypothese, sondern sie ermöglichte auch die Kombination mit irgend einer Form der Benutzungshypothese, sofern manche Schwierigkeiten, welche dieselbe in allen Formen bisher gezeigt hatte, erst auf diesem Wege gehoben wurden.

Der Anstoß dazu, diesen einzig richtigen Weg einzuschlagen, sollte von einer ganz neuen Seite herkommen. Im Jahre 1820 hatte Bretschneider in seinen „Probabilien" die Echtheit des Johannesevangeliums, das bisher allgemein als unantastbar betrachtet war, angezweifelt. Freilich hatte dieser Angriff zunächst nur den Erfolg, daß die Theologie in all ihren Richtungen sich zur energischen Abwehr desselben aufgefordert fühlte, und daß der Urheber desselben zuletzt selbst gestand, die Echtheit des Johannesevangeliums sei durch die neueren Untersuchungen nur noch mehr gesichert worden. Aber da er vor Allem die Differenzen des vierten Evangeliums von den älteren betont hatte und da die Vertheidigung nun darauf ausgehen mußte, die Darstellung des Johannes in den abweichenden Punkten als die unbedingt richtige zu erweisen, so war im Laufe des Streites recht augenfällig klar geworden, in welchem Umfange in den synoptischen Evangelien sich bereits Trübungen der ursprünglichen Erinnerungen zeigten, wie sie nur im fortlaufenden Prozeß der mündlichen Ueberlieferung sich einschleichen können. Dann aber konnte unmöglich eines der drei synoptischen Evangelien direkt von einem Apostel herrühren, auch nicht das erste, das man bisher nach alter Ueberlieferung ganz unbefangen als eine Schrift des Apostel Matthäus betrachtet hatte, zumal gerade in ihm die Differenzpunkte mit Johannes vielfach besonders scharf hervortreten. Das Resultat dieser Untersuchungen faßte mit großer Schärfe und Klarheit Sieffert zusammen in seiner Schrift über das erste kanonische Evangelium (1832). Aber er wies zugleich ebenso einleuchtend darauf hin, daß die direkte Zurückführung dieses Evangeliums auf den Apostel auch garnicht der Ueberlieferung entspreche, da diese nur von einer aramäischen Schrift des Matthäus rede. Der ältere Protestantismus hatte, in dogmatischen Vorurtheilen befangen, mit den seltsamsten Gründen diese Angabe der Kirchenväter als einen alten Irrthum zu erweisen gesucht; in der Zeit des Rationalismus hatte dieselbe sich zwar allmählich eine gerechtere Würdigung zu erzwingen begonnen, war aber durch ihre Verflechtung in die oft wunderlichen Hypothesen, die da ihr Spiel trieben, eher verdächtig gemacht als empfohlen worden. Sieffert wies nach, daß wir überhaupt kein Recht mehr haben, von einer Schrift des Apostel Matthäus zu reden, wenn wir nicht die mit ihrer Bezeugung im ganzen kirchlichen Alterthum

Hand in Hand gehende Aussage zugleich acceptiren wollen, daß Matthäus aramäisch geschrieben habe. Dann aber war klar, daß unser griechisches Matthäusevangelium keinesfalls unmittelbar jene älteste Apostelschrift sein könne. In demselben Jahre hatte Schleiermacher in den Theol. Studien und Kritiken das älteste Zeugniß, auf welches unsere ganze Ueberlieferung über die Schrift des Matthäus zurückgeht, eine Aeußerung des Papias von Hierapolis (bei Eusebius, Kirchengesch. 3, 39), einer näheren Untersuchung unterzogen und nachgewiesen, daß die Aussage desselben, wonach der Apostel Matthäus eine Zusammenstellung der Herrnworte gegeben habe, auch inhaltlich auf unser erstes Evangelium durchaus nicht passe. Zwar ging Schleiermacher zu weit in der Behauptung, daß auf Grund dieser Aussage in ihr ausschließlich Aussprüche und Reden des Herrn enthalten gewesen sein müßten, da ja viele derselben garnicht mitgetheilt werden konnten ohne irgend eine erläuternde geschichtliche Zugabe. Aber daß ein Evangelium, welches mit einer ausführlichen Kindheitsgeschichte beginnt, mit einer fortlaufenden Leidens- und Auferstehungsgeschichte schließt und in seiner Geschichtserzählung, wie in seinen pragmatischen Reflexionen offenbar einen lehrhaften Zweck verfolgt, nicht als eine Sammlung der Herrnworte charakterisirt werden konnte, das vermochte doch nur das entschlossenste Vorurtheil zu leugnen. Damit war aber wenigstens in formeller Beziehung ein Fingerzeig gegeben für die Unterscheidung unseres ersten Evangeliums von der ältesten Apostelschrift.

Ließ sich aber noch ein bestimmteres Bild derselben gewinnen, ließ sich wohl gar diese unschätzbare Quelle noch ganz oder theilweise aus unseren Evangelien herstellen? Den Weg dazu hat der Leipziger Philosoph Christ. Herm. Weiße in seiner „Evangelischen Geschichte" gezeigt (1838), ihm verdanken wir die Entdeckung dieser ältesten Quelle. Zweierlei ist durch seine scharfsinnige Untersuchung des schriftstellerischen Verhältnisses unserer Evangelien über allen Zweifel sicher gestellt, die Abhängigkeit des ersten vom zweiten und die Unabhängigkeit des dritten vom ersten Evangelium. Erstere Thatsache konnte freilich nicht anerkannt werden, so lange man an der direkten Abfassung des ersten Evangeliums durch den Apostel Matthäus festhielt: war aber einmal erkannt, daß dasselbe nur eine Bearbeitung der alten Apostelschrift sein könne, so hatte man nun einen sicheren Maßstab gewonnen, um

die sekundären Zuthaten zu derselben auszuscheiden. Alle Partieen, in welchen sich der Text des ersten Evangeliums als abhängig von Markus erwies, konnten nur vom Evangelisten und nicht aus der von ihm bearbeiteten Apostelschrift herrühren. Nicht weniger wichtig war die Feststellung der zweiten Thatsache. Da eine Abhängigkeit des ersten Evangeliums vom dritten nach der gesammten Ueberlieferung über die Reihenfolge der Evangelien und nach dem klaren Augenschein ordentlicher Weise nicht in Betracht kommen konnte, so blieb nur noch zu erweisen, daß auch der dritte Evangelist unseren Matthäus nicht gekannt haben könne. Diesen Beweis hat Weiße unwiderleglich erbracht. In der That kann das dritte Evangelium, das in seiner Vorgeschichte wie in seinen Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen den Voraussetzungen des ersten offenbar widerspricht, unmöglich dasselbe kennen. Auch da, wo es sichtlich unser zweites Evangelium schriftstellerisch bearbeitet, weicht es nicht nur in seinen Ergänzungen und Auslassungen von denen des ersten vielfach ab, sondern faßt auch die Darstellung des zweiten oft ganz anders auf und sucht sie anders zurechtzustellen, als das erste. Fand sich nun doch, daß beide außer dem, was sie in gleicher Weise aus dem zweiten Evangelium entlehnt hatten und was aus diesem Grunde übereinstimmte, noch große Partieen, und namentlich Redestücke, oft bis auf die geringsten Details des Wortlautes, miteinander gemein haben, so konnten dieselben nur aus einer ihnen gemeinsamen Quelle entlehnt sein. War es aber durch die ganze Ueberlieferung konstatirt, daß unser erstes Evangelium wesentlich die Schrift des Apostel Matthäus in sich enthalten mußte, so konnte dieselbe nur diese dem ersten und dritten Evangelium gemeinsame Quelle sein; und schon die Thatsache, daß es hauptsächlich Redestücke waren, welche sich als aus dieser Quelle entnommen erwiesen, bestätigte augenfällig dies Resultat, da jene Apostelschrift ja hauptsächlich eine Sammlung von Reden Jesu sein sollte.

Leider hat die Evangelienkritik nicht sofort ruhig auf den von Weiße in mustergiltiger Weise gelegten Grundlagen weiter gebaut. In den vierziger und fünfziger Jahren wurde dieselbe absorbirt durch den Streit mit der Tübinger Schule, welche, den gewiesenen Weg einer rein literarischen Quellenkritik verlassend, die Evangelien nur vom Ge-

sichtspunkt ihrer eigenthümlichen Geschichtskonstruktion aus betrachtete und das Verständniß derselben durch die ihnen aufgedrungene Auffassung als dogmatische Tendenzschriften mehr hinderte als förderte. Alle aber, die gegen diese Auffassungsweise Front machten, mußten immer wieder irgendwie an Weiße anknüpfen; und in den sechziger Jahren begann endlich wieder eine erfolgreiche Fortführung des Baues auf den von ihm gelegten Grundlagen. Eines solchen bedurfte es freilich noch in zwiefacher Beziehung. Es hatte ja allerdings den Schein größerer Einfachheit für sich, wenn man unser zweites Evangelium und jene älteste Quelle, welche dem ersten und dritten Evangelium außer ihm zu Grunde lag, als zwei völlig selbständige Schriften betrachtete. Von dieser Ansicht war auch noch Weiße ausgegangen. Allein nicht ohne Grund war der Annahme, daß das zweite Evangelium eine Quelle des kanonischen Matthäus sei, immer wieder die Beobachtung entgegengehalten, daß in vielen Partieen, namentlich wo es sich um Aussprüche und Reden Jesu handelt, sein Text dem unseres ersten Evangeliums gegenüber ein sekundärer sei; und selbst in einzelnen Erzählungsstücken konnte dieser Augenschein doch nur in sehr künstlicher Weise abgewehrt werden. Hatte aber schon der zweite Evangelist die älteste Apostelschrift gekannt und, wo ihm die Darstellung derselben vorschwebte, in freierer Weise wiedergegeben, so mußte überall da, wo der erste Evangelist den Text derselben treuer erhalten hatte, sein Wortlaut als der ursprünglichere erscheinen, der des zweiten Evangelium als der sekundäre. Freilich wurde dadurch die kritische Operation in vielen Partieen eine verwickeltere, sofern der erste Evangelist nicht selten auch durch die freiere Wiedergabe der ältesten Quelle im zweiten Evangelium sich hatte beeinflussen lassen. Allein lagen hiernach vielfach in unseren drei synoptischen Evangelien verschiedenartige Bearbeitungen jener ältesten Quelle vor, so mußte der ursprüngliche Text derselben sich in diesen Fällen auch um so sicherer herstellen lassen.

Gegen diese Ansicht aber, welche allein im Stande war, den alten Streit über das Verhältniß des ersten und zweiten Evangeliums, in welchem jede Seite in entgegengesetzten Indizien eine gewisse Berechtigung hatte, zu schlichten, sträubten sich die Vertheidiger einer unbedingten Originalität des zweiten Evangeliums. Auch sie wußten aber die ihrer Auffassung entgegenstehenden Schwierigkeiten nicht anders

zu lösen, als durch die Annahme, daß unser zweites Evangelium nur die relativ ursprünglichste Bearbeitung einer Grundschrift sei, welche unseren synoptischen Evangelien zu Grunde liege und im ersten und dritten zuweilen noch ursprünglicher erhalten sei. Diese zuerst von Holtzmann in seinen synoptischen Evangelien von 1863 aufgestellte Urmarkushypothese mußte trotz des großen Beifalls, den sie fand, doch sofort von Weizsäcker und später immer aufs Neue umgeformt werden. Nachdem aber wiederholt nachgewiesen war, wie sie in allen Formen nur immer weniger zu den vorliegenden Thatsachen passe und in neue unlösbare Schwierigkeiten verwickele, ist sie wenigstens von ihrem Urheber selber in aller Form aufgegeben worden.

Das Sträuben gegen die einfachste Lösung der hier vorliegenden Schwierigkeiten hatte aber noch einen anderen Grund, als die vorausgesetzte Originalität des zweiten Evangeliums. Jene Erscheinung, daß der Text desselben zuweilen ein sekundärer im Vergleich mit unserem Matthäustext ist, zeigt sich, wie bemerkt, keineswegs bloß in Redestücken, sondern auch in erzählenden Abschnitten; und wenn noch Holtzmann diese Thatsache so viel als möglich abzustreiten suchte, so hat schon Weizsäcker sie ihm gegenüber in weitem Umfange zugestehen müssen. Anzunehmen aber, daß auch in diesen Abschnitten der erste Evangelist die Darstellung der älteren Quelle treuer wiedergebe, hinderte das Vorurtheil, daß nach der Aussage des Papias jene Quelle ausschließlich Worte des Herrn enthalten habe. So mußte denn auch hier überall jener hypothetische Urmarkus aushelfen, der hie und da im ersten und dritten Evangelium treuer erhalten sein sollte, als in seiner uns im zweiten Evangelium vorliegenden Bearbeitung. Allein dies führt unmittelbar auf den zweiten Punkt, an welchem über den Standpunkt Weiße's, der auch dies Vorurtheil noch theilte, hinausgegangen werden mußte. Denn gerade der von ihm gewiesene Weg zur Entdeckung jener ältesten Quelle nöthigte dazu, mit dem Vorurtheil zu brechen, als ob dieselbe ausschließlich Herrnworte enthalten habe. Schon auf diesem Wege ergab sich, daß auch Stücke, wie die Täuferworte, die drei Versuchungen in der Wüste, die Heilung des Hauptmannssohns und wenigstens eine Dämonenaustreibung in derselben gestanden haben, da sie dem ersten und dritten Evangelium ausschließlich gemein sind. Dürfen aber einmal Erzählungs-

stücke von dieser Quelle prinzipiell nicht ausgeschlossen werden, so kann auch aus der Vergleichung des ersten mit dem Texte des zweiten Evangeliums festgestellt werden, welche der in diesem freier und reicher gegebenen Erzählungen dieselbe bereits in einfacherer Gestalt enthalten hat.

Es galt aber nicht nur den Umfang dieser Quelle genauer zu bestimmen, sondern auch die Form, welche die in ihr nachweisbaren Stücke ursprünglich hatten, genauer festzustellen. Früher war man dabei von der Voraussetzung ausgegangen, daß diese Form im ersten Evangelium am treuesten erhalten sei, und hatte darum von einer „Redesammlung" gesprochen, die wesentlich aus den großen Reden des Matthäusevangeliums bestanden habe. Dagegen wies man mit vollem Rechte darauf hin, daß unmöglich der dritte Evangelist diese großen Reden gleichsam muthwillig in Trümmer geschlagen haben könne, daß er vielmehr die ursprüngliche Form, in welcher viele Spruchreihen noch gesondert überliefert waren, am reinsten erhalten haben müsse. Da nun dieser Evangelist, wie seine sehr durchsichtige Komposition zeigt, die älteste Quelle in fortlaufenden Abschnitten benutzt hat, so konnte selbst noch ihre Reihenfolge vielfach aus ihm hergestellt werden. Wenn Holtzmann freilich die Gestalt dieser „Spruchsammlung" wesentlich aus dem dritten Evangelium konstruiren wollte, so war das nicht weniger einseitig, als wenn man früher dabei ganz von den großen Redekompositionen des ersten Evangelisten ausging. Nur eine bis ins Einzelnste gehende kritische Textvergleichung und ein immer tieferes Eindringen in die verschiedene Art, wie der erste und dritte Evangelist nach den Bedingungen und Zwecken ihrer Komposition die älteste Quelle benutzt haben, wie ich sie in meinen Arbeiten über das Markus- und Matthäusevangelium versuchte, konnte hier zum Ziele führen.

Wir müssen darauf verzichten, die Schrift des Apostel Matthäus noch selber zu besitzen, da dieselbe bei der Achtlosigkeit des kirchlichen Alterthums, welches sich noch des reichen Besitzes der mündlichen Ueberlieferung erfreute, gegen die ältesten urkundlichen Aufzeichnungen frühe verloren gegangen ist, nachdem sie in unser erstes Evangelium im Wesentlichen übergegangen war und in ihm eine er-

heblich bereicherte Gestalt erhalten hatte. Das Werthvollste an ihr, die Wiedergabe der Aussprüche Jesu in der Sprache, in welcher er selbst geredet hatte, ging ohnehin bald verloren, weil schon Papias sagt, daß jeder die Schrift im gemeindlichen Vortrage vor griechisch redenden Christen nach seinem Vermögen dollmetschen mußte, und also eine griechische Uebersetzung derselben frühe Bedürfniß wurde. Eine solche ist es, die unserem ersten und dritten Evangelisten noch zweifellos vorgelegen hat, vielfach aber auch auf das zweite Evangelium nach Inhalt und Form von Einfluß gewesen ist. Aus ihr lassen sich noch umfangreiche Stücke auf Grund ihrer in diesen drei Evangelien nach verschiedenen Gesichtspunkten vollzogenen Benutzung und Verarbeitung mit großer Sicherheit wiederherstellen. Die aus denselben gewonnene Erkenntniß ihres Sprachcharakters, der nicht nur in seiner gesammten Eigenthümlichkeit, sondern auch in vielen Einzelheiten noch deutlich die aramäische Grundlage zeigt, bildet dann wieder einen wichtigen Anhaltspunkt, um die aus dieser Quelle herrührenden anderen Stücke mit großer Sicherheit zu erkennen. Es ist ein Vorurtheil, daß nur Stücke, die noch im ersten Evangelium erhalten sind, derselben angehört haben können. Bei der Art, wie nachweislich der erste Evangelist die im dritten Evangelium noch gesondert auftretenden Spruchreihen zu größeren Redekompositionen zusammenfügte, kann manches verloren gegangen sein, was er in diese nicht mehr einzuordnen wußte, und was uns nur noch im dritten Evangelium erhalten ist. So gewiß aber auch im Großen und Ganzen der Wortlaut dieser Quelle im ersten Evangelium treuer bewahrt ist als im dritten, so kann doch im Einzelnen auch oft, besonders wo der erste Evangelist durch seine Zusammenstellung von Sprüchen und Spruchreihen unter neuen Gesichtspunkten oder unter dem Einfluß des Markusevangeliums dieselben modifizirt hat, der dritte Evangelist das Ursprüngliche erhalten haben. Mag also auch Umfang und Wortlaut jener schriftlichen Quelle sich vielfach nicht mehr mit voller Sicherheit feststellen lassen, so haben wir doch in dem, was sich mit hoher Wahrscheinlichkeit als ihr entnommen erweisen läßt, einen unschätzbaren Grundstock ältester apostolischer Ueberlieferung. Ja, wir haben in ihr das schriftliche Urevangelium gefunden, nach dem die ältere Hypothesenkritik vergeblich umhertastete, dessen wesentliche Hauptstücke wir jetzt methodisch

ermitteln können. Freilich bleibt es dabei, daß dies älteste Evangelium keine vollständige Lebensgeschichte Jesu, überhaupt keine fortlaufende Geschichtserzählung war, sondern daß, wie das entscheidende Zeugniß des Papias sagt, seine Hauptabsicht eine Zusammenstellung der Herrnworte blieb; und schon daraus erhellt, daß es im Wesentlichen nur die schriftliche Fixirung jenes mündlichen Erzählungstypus gewesen sein kann, wie derselbe sich zu Jerusalem im Kreise der Urapostel gebildet hatte. Darum konnten in ihm außer einer Fülle kleinerer und größerer Spruchreihen, in denen sich Jesus über diesen und jenen Gegenstand ausgesprochen, auch eine Anzahl von Reden, die derselbe bei bestimmter Gelegenheit gehalten hatte, in großer Vollständigkeit und Genauigkeit aufbewahrt sein. Was in ihm von einzelnen Heilungsgeschichten oder von sonstigen hervorragenden Ereignissen aus dem Leben Jesu erhalten war, bildete meist nur den skizzenhaften Rahmen für einzelne besonders wichtige Aussprüche Jesu. Die ganze abgeschliffene Form in der Darstellung der Reden Jesu wie die anekdotenhafte Gestalt der Erzählungen aus seinem Leben weist noch auf den Ursprung dieser Quelle aus jenem mündlichen Erzählungstypus hin. Ferner brachte es dieser Ursprung mit sich, daß die Schrift sich ganz auf die öffentliche Wirksamkeit Jesu beschränkte, und daß die Leidensgeschichte von ihr ausgeschlossen blieb. Denn diese hätte nur in der Form einer fortlaufenden Erzählung gegeben werden können; und da dieselbe sich in Jerusalem vor Aller Augen abgespielt hatte, so war in dem dortigen Kreise durchaus kein Bedürfniß ihrer Wiedererzählung. Dagegen liegt es in der Natur der Sache, daß die Erzählungen der Apostel und somit auch ihre schriftliche Aufzeichnung sich so gut wie ausschließlich auf ihre galiläischen Erinnerungen beschränkte.

So gewiß die Absicht dieser Schrift schon wegen des Hauptnachdrucks, den sie auf die Herrnworte legte, eine wesentlich lehrhafte war, und so gewiß durch ihren Ursprung aus der mündlichen Ueberlieferung jede Tendenz auf einen pragmatischen Geschichtszusammenhang ausgeschlossen blieb, so mußte doch eben der erste Versuch einer schriftlichen Aufzeichnung nothwendig das Streben herbeiführen, dieser an sich gestaltlosen Ueberlieferungsmasse eine gewisse Organisation zu geben. Es ist sicher eine irrige Vorstellung, als ob diese Schrift eine völlig formlose Materialiensammlung gewesen sei. Gerade weil jener

Versuch von einem Augen- und Ohrenzeugen unternommen wurde, waren ihm die Anhaltspunkte für eine solche Organisation von vorn herein gegeben. Denn so wenig man von jedem einzelnen Worte Jesu oder jedem kleineren Redestücke noch wissen konnte, wann und in welchem Zusammenhange es gesprochen war, und so wenig eine Schrift, die gar kein eigentliches geschichtliches Gerüst hatte, auch nur die nothwendigen Anhaltspunkte bot, um alles Einzelne chronologisch einzureihen, so konnte doch über die Zeitstellung gewisser größerer Reden dem Ohrenzeugen kein Zweifel sein. Daß die Bergrede, die Rede nach der Täuferbotschaft, die Parabelrede, selbst noch die Aussendungsrede der relativ früheren Zeit angehörten, daß die eingehenden Jüngerbelehrungen, die schärferen Streitreden wider die Gegner, die Warnungsreden an das Volk, besonders die Reden Jesu von seiner Wiederkunft in eine spätere Zeit fielen, das stand doch so fest, daß damit von selbst eine gewisse Gruppirung sich ergab. Vor Allem aber mußten einzelne wichtigere Vorfälle, wie der erste Ausflug auf das Ostufer des Gennezaretsees, die Speisungs- oder die Verklärungsgeschichte, deren Zeitverhältniß unter einander und zu manchen der mitgetheilten Reden nicht wohl vergessen werden konnte, zur Orientirung dienen. So ergab sich von selbst die Anordnung, daß die Redestücke zu größeren Gruppen verbunden und von einander durch dazwischen geschobene Erzählungsstücke abgegrenzt wurden; ja, es läßt sich vielleicht noch die Uebergangsformel nachweisen, mit welcher von jenen zu diesen stereotyp übergeleitet wurde. Vielfach freilich konnten innerhalb jener Gruppen nur nach sachlichen Gesichtspunkten irgend wie verwandte Redestücke zusammengestellt werden; und dieses wird namentlich sehr deutlich an den eigentlich in die Leidensgeschichte gehörigen Redestücken, wie der Weissagung des Jüngerschicksals und den letzten Strafreden wider die Pharisäer und Gesetzeslehrer, die darum eine auffallend anachronistische Stellung in der Quelle hatten. Ebenso konnte manches von den Erzählungsstücken nur nach sachlichen Gesichtspunkten eingereiht werden, wie sich dies z. B. an der Verbindung der Aussätzigenheilung mit der Bergrede zeigt. Immerhin aber bieten gar manche Anordnungen und Verknüpfungen von Redestücken unter sich oder von Rede- mit Erzählungsstücken, bei denen ein solcher sachlicher Gesichtspunkt schlechthin unnachweislich ist, wichtige Fingerzeige

für die ursprüngliche zeitliche Folge der Ereignisse. Erscheint somit diese älteste Quelle ihrem Hauptinhalt nach nicht ohne planmäßige Anordnung, so wird es derselben auch nicht an einer Einleitung und einem förmlichen Abschluß gefehlt haben. Als der passendste Gegenstand für jene ergaben sich von selbst die Täuferworte, sowie die Tauf- und Versuchungsgeschichte, diesen aber bildete höchst naturgemäß das letzte Erzählungsstück, das sich in der Quelle nachweisen läßt, die Salbungsgeschichte in Bethanien, deren Pointe ein auf seinen unmittelbar bevorstehenden Tod hinweisendes Wort Jesu bildete. Es entspricht ganz dem Charakter dieser vorzugsweise auf die Aussprüche Jesu gerichteten Quelle, daß auf den geschichtlichen Ausgang des Lebens Jesu nur durch dieses Wort hingedeutet war.

Endlich läßt sich auch die Zeit, in welcher der Apostel Matthäus schrieb, noch mit hoher Wahrscheinlichkeit feststellen. Wenn den Angaben der Kirchenväter über die Abfassungszeit des Matthäusevangeliums irgend welche richtige Erinnerungen zu Grunde liegen, so können dieselben nur auf jene ursprüngliche Apostelschrift zurückgehen, obwohl sie bei ihren Aussagen bereits irrthümlich an unser griechisches Evangelium denken. Daß ihnen aber solche zu Grunde liegen, wird schon dadurch überaus wahrscheinlich, daß ihre von einander völlig unabhängigen Angaben sachlich vollkommen zusammentreffen. Denn wenn Irenäus sagt, Matthäus habe geschrieben, als Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündigten und die Kirche gründeten (adv. haer. III, 1, 1), so kann er dabei nur an die zweite Hälfte der sechziger Jahre denken, da, wenn beide Apostel in Rom je zusammen waren, dies nur in den letzten Jahren Nero's nach dem Brande Roms, also zwischen 65 und 68, der Fall gewesen sein kann. Wenn aber Eusebius sagt, daß Matthäus, als er Palästina verließ, den Hebräern als Ersatz seiner mündlichen Verkündigung sein Evangelium hinterlassen habe (Kirchengesch. 3, 24), so führt das auf dieselbe Zeit, da Matthäus, wie die meisten anderen Apostel, das Land erst verlassen haben wird, als mit dem Ausbruch des Revolutionskrieges im Jahre 66 der Untergang des jüdischen Staates, den man als das Gottesgericht über den Unglauben gegen den wahren Messias betrachtete, definitiv besiegelt war. Diese Kombination wird aber durch eine merkwürdige Andeutung in unserer Quelle auffallend bestätigt. An der Stelle der

großen Wiederkunftsrede, wo Jesus seine Jünger ermahnt, angesichts der vom ihm verkündigten Vorzeichen der letzten Katastrophe das Land zu verlassen, fanden sich in ihr die Worte eingeschaltet: Wer dies lieset, merke darauf! (Matth. 24, 15). Diese Worte können nur geschrieben sein, als der Apostel die in jener Rede geweissagten Vorzeichen sich erfüllen sah und durch dieselben seine Leser daran erinnern wollte, daß jetzt der von Jesu in Aussicht genommene Zeitpunkt zur Flucht gekommen sei. Wenn nun Eusebius von einer Offenbarung erzählt, durch welche die Häupter der jerusalemischen Gemeinde zu der Flucht nach Pella veranlaßt wurden (Kirchengesch. 3, 5), so kann dies nur der sagenhafte Nachklang der Thatsache sein, daß im Jahre 67 die Schrift des Apostel Matthäus erschien und durch jene in der zeitgeschichtlichen Situation unmißverständliche Einschaltung zur Flucht mahnte.

Hieraus erhellt also vollends die unschätzbare Bedeutung dieser ältesten Quelle. Etwa acht und dreißig Jahre nach dem Tode Jesu sind von einem Augen- und Ohrenzeugen seine wichtigsten Aussprüche und Reden, sowie eine große Zahl bedeutungsvoller Thatsachen aus seinem Leben aufgezeichnet worden.

3. Die Denkwürdigkeiten des Petrus.

Justin der Märtyrer, der unsere Evangelien als die Denkwürdigkeiten der Apostel bezeichnet, welche theils von diesen selbst, theils von ihren Schülern geschrieben seien, führt eine nur bei Markus (3, 17) sich findende Notiz mit der ausdrücklichen Angabe ein, daß dieselbe sich in den Denkwürdigkeiten des Petrus finde (dial. 106). Was er damit meint, erfahren wir aus der gesammten späteren Ueberlieferung seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, welche unser zweites Evangelium einem gewissen Markus zuschreibt, der als Begleiter und Gehülfe des Petrus auf Grund seiner Mittheilungen geschrieben habe. Nun kennen wir aus dem Neuen Testament einen Johannes Markus, einen nahen Verwandten des Cyprier Barnabas (Kol. 4, 10), der diesen begleitete, als er mit Paulus die erste Missionsreise unternahm, aber sich bald von ihnen trennte und, als ihn Paulus deshalb später nicht mehr mitnehmen wollte, mit Barnabas nach Cypern

ging (Apostelgesch. 12, 25. 13, 13. 15, 37—39). Nach Jahren finden wir ihn wieder bei dem gefangenen Paulus in Cäsarea, im Begriff nach Kleinasien zu reisen (Philem. 24. Kol. 4, 10), und hören sogar, daß dieser ihn zu sich nach Rom entbietet (2. Tim. 4, 11). Aber immerhin bleibt neben diesen flüchtigen Berührungen mit Paulus Raum genug für jenes in der Ueberlieferung so nachdrücklich hervorgehobene Verhältniß zu Petrus, das doch auch im Neuen Testament seine Anknüpfungspunkte findet. Denn im ersten Briefe Petri (5, 13) heißt Markus ein Sohn des Apostels, was offenbar im geistlichen Sinne davon zu verstehen ist, daß derselbe von ihm bekehrt war: und in der That hören wir aus der Apostelgeschichte, daß er der Sohn einer gewissen Maria war, mit deren Hause zu Jerusalem Petrus ganz besonders bekannt und vertraut gewesen sein muß (12, 12 ff.). Der Sohn dieses Hauses ist also zu Lebzeiten Jesu noch kein Jünger gewesen, hat aus eigener Augen- und Ohrenzeugenschaft nichts Wesentliches zu erzählen gehabt, sondern nur berichten können, was er von seinem Lehrer Petrus gehört hatte.

Allerdings wäre jene Ueberlieferung aus inneren Gründen eine unhaltbare, wenn wirklich unser zweites Evangelium sich als ein bloßer Auszug aus dem ersten und dritten erwiese. Diese durch den Engländer Owen zuerst aufgestellte Hypothese erlangte in Deutschland durch die Autorität des großen Textkritikers Joh. Jac. Griesbach weite Verbreitung, wurde wiederholt mit allem Scharfsinn durchzuführen versucht und gelangte eine Zeit lang, besonders in den zwanziger Jahren, überwiegend zur Herrschaft. In der That aber bildet diese Hypothese in der Geschichte der Evangelienkritik, die sonst trotz ihrer wunderlichen Irrgänge doch immer dies oder jenes Wahrheitsmoment festhielt und allmählich zur Geltung brachte, die einzige reine Verirrung, die nur ein wirkliches Verständniß unseres zweiten Evangeliums lange verhindert hat. Es blieb bei ihr völlig unerklärbar, nach welchem Gesichtspunkt der Evangelist bald der einen bald der anderen seiner Quellen folgte, und warum er da, wo er sichtlich der einen folgt, doch vielfach auch die andere in Auslassungen und Einschaltungen berücksichtigte, so daß er beide stets aufs Sorgfältigste zu kollationiren schien. Es blieb ebenso unbegreiflich, wie der Evangelist aus jeder seiner Quellen so viel Wichtiges fortgelassen, als andrerseits, wie er oft nur ge-

rade das Unbedeutendste aus einer von ihnen zur Ergänzung der anderen aufgenommen haben sollte. Reflektirte man aber vom Gesichtspunkte dieser Hypothese aus auf die Entstehung seines Textes im Einzelnen, so zeigte sich derselbe als ein wunderliches Mosaik aus dem Texte beider Quellen, denen er dann seinerseits nichts als die kleinlichsten und unerheblichsten Zusätze hinzugefügt haben würde. So unnatürlich nun schon an sich ein solches stetes Vergleichen und Kombiniren der beiden Evangelientexte erscheinen mußte, so blieb es ganz undenkbar, wie daraus eine Schrift zu Stande kommen konnte, die thatsächlich durchweg einen einheitlichen Sprachcharakter zeigt von so bestimmtem Gepräge, wie es kaum ein anderes unserer Evangelien an sich trägt. Vergeblich versuchte die Tübinger Tendenzkritik die nach dieser Hypothese völlig unbegreifliche Komposition des zweiten Evangeliums daraus zu erklären, daß dasselbe die Einseitigkeiten des judenchristlichen und heidenchristlichen Evangeliums auf eine neutrale Darstellung zurückführen wollte, da der ganze Charakter des Evangeliums einer solchen dogmatischen Tendenz aufs Aeußerste widerstrebt. So blieb diese Hypothese zuletzt nur noch die Zuflucht einer Kritik, der daran lag, den evangelischen Ueberlieferungsstoff in eine gestaltlose Sagenmasse aufzulösen, und das reiche geschichtliche Detail des zweiten Evangeliums, das diesem Auflösungsprozeß den zähesten Widerstand entgegensetzte, als werthlosen Aufputz zu verspotten.

Betrachtet man dagegen unser zweites Evangelium als die Grundlage des ersten und dritten, wie es seit Weiße unwiderleglich als solche erwiesen ist, so enthält dasselbe eine reiche Fülle selbständigen, von seinem Verfasser zuerst aufgezeichneten Materials, dessen Ursprung die Ueberlieferung in einer überaus glaubhaften Weise erklärt. Nun konnte man darauf aufmerksam werden, wie Markus die Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu mit dem Augenblicke beginnt, wo Jesus den Gewährsmann des Evangelisten in seine bleibende Begleitung berief; wie der ganze erste Abschnitt des Evangeliums sich um einen Besuch Jesu in dem Wohnort und dem Hause des Petrus dreht, der mit Details erzählt wird, wie sie nur einem dabei besonders Betheiligten in der Erinnerung bleiben konnten. Nun mußte es bedeutungsvoll werden, wie das Leben Jesu mit dem engsten Jüngerkreise in seinen verschiedenen Phasen und die langsam reifende Empfäng-

lichkeit desselben unter der Leitung Jesu hier eine so besonders eingehende Darstellung gefunden hat: wie wiederholt Ereignisse erzählt werden, bei denen nur die drei Vertrauten Jesu zugegen waren, zu welchen Petrus gehörte: wie das Bekenntniß des Petrus und seine beschämende Zurückweisung (8, 29. 33) sichtlich einen Höhepunkt der ganzen Darstellung bildet, und wie dieser überhaupt, namentlich in der Leidensgeschichte, eine so auffallend hervorragende Rolle spielt: ja, wie das ganze Evangelium mit einer Botschaft an ihn schließt (16, 7). Nun zeigte sich, daß, was als manierirte Ausmalung erschien, so lange man nur das über das erste oder dritte Evangelium Hinausgehende dem Verfasser des zweiten zuschrieb, mit zahllosen ähnlichen Zügen, die nur aus ihm in die anderen Evangelien übergegangen sind, das gleiche Streben nach lebendiger Anschaulichkeit und farbenreicher Detailmalerei verräth. Nun ergab sich, daß dies Evangelium mit seinen lebensvollen Schilderungen nur von einem Verfasser herrühren konnte, der entweder selbst Augenzeuge gewesen war oder einen Augenzeugen seine Erlebnisse in der Gemeinschaft Jesu oft genug schildern gehört hatte.

Wir kennen aber auch die schlechthin glaubwürdige Quelle, aus der jene konstante patristische Ueberlieferung stammt. Derselbe Papias von Hierapolis, aus dessen Vorwort zu seiner „Erklärung der Herrnworte" Eusebius uns jene werthvolle Notiz über die älteste Schrift des Matthäus aufbewahrt hat, hatte nach ihm ebendaselbst eine Nachricht gegeben über eine Schrift des Markus, und zwar, indem er sich für dieselbe auf die Aussage des Presbyter beruft, d. h. des letzten aus dem Kreise jener Generation, die noch Jesum gesehen hatte, von welchem wir wissen, daß Papias noch selbst mit ihm verkehrt und Nachrichten von ihm eingezogen hatte. Dieser hatte erzählt, daß Markus, der dadurch sozusagen der Hermeneut des Petrus geworden, genau aufgeschrieben habe, wessen er sich von Worten und Thaten Jesu erinnerte, jedoch ohne Ordnung. Papias seinerseits sah hierin einen gewissen Mangel, den der Alte an der Markusschrift zugestanden habe, und erklärte denselben daraus, daß der Verfasser ja nicht selbst Ohrenzeuge gewesen sei, sondern nur den Petrus gehört habe, der die Worte des Herrn gelegentlich in seinen Lehrvorträgen mittheilte, also ohne die Absicht, sie in ihrer Reihenfolge zusammenzustellen. Deshalb sei Markus ohne alle Schuld, wenn er bei der Wiedergabe seiner Er-

innerungen nur auf Treue und Vollständigkeit sah. Freilich ist seit Schleiermacher, der dieses Zeugniß des Papias zuerst eingehender untersuchte, vielfach bezweifelt worden, daß dasselbe auf eine Schrift wie unser zweites Evangelium passe; man meinte vielmehr, hier nur die Kunde von ordnungslosen Aufzeichnungen des Markus zu erhalten, die vielleicht in ähnlicher Weise unserem zweiten Evangelium zu Grunde lägen, wie die von Papias bezeugte Matthäusschrift unserem ersten Evangelium. Aber man hatte dabei theils die ursprüngliche Aussage des Presbyter von den Reflexionen des Papias über sie zu unterscheiden versäumt, theils das Urtheil Beider an dem Eindruck gemessen, den uns das zweite Evangelium macht, statt sich zu fragen, nach welchem Maßstabe jene Männer sich ihr Urtheil über die Markusschrift allein gebildet haben konnten. Da wir nun wissen, daß Papias, wahrscheinlich aus derselben Quelle, zugleich von einer Schrift des Apostel Matthäus erzählte, welcher die Worte des Herrn zusammengestellt haben sollte, so ist klar, daß sie die Markusschrift nur nach der Ordnung dieser Schrift beurtheilt haben können, der Presbyter ohne Zweifel direkt, Papias wohl nur nach der Art, wie er diese Schrift in unserem ersten Evangelium wiedergegeben glaubte. Denn natürlich mußten sie voraussetzen, daß der Ohrenzeuge die Worte des Herrn in ihrer ursprünglichen Ordnung mitgetheilt habe. Dann aber bestätigt sich ihr Urtheil durch die Beschaffenheit unseres zweiten Evangeliums aufs Vollkommenste. Vergleichen wir dasselbe mit dem Bilde, welches wir von jener ältesten Apostelschrift noch heute aus unserem ersten und dritten Evangelium gewinnen können, so ist klar, daß nicht nur die Erzählungsstücke in unserem zweiten Evangelium vielfach in anderer Ordnung erscheinen, sondern vor Allem, wie oft die einzelnen Herrnworte, die wir dort noch in ihrem ursprünglichen Zusammenhange finden, hier gelegentlich eingeflochten oder mit sachlich verwandten Worten zu neuen Spruchgruppen zusammengefügt sind. Ohne Zweifel hat aber Papias ganz Recht, wenn er dies darauf zurückführte, daß Markus den Petrus so oft die einzelnen Herrnworte gelegentlich in seinen Lehrvorträgen anwenden und in neuer Weise verbinden gehört hatte. Auch wenn der Presbyter seine Genauigkeit rühmt und Papias seine Treue und Vollständigkeit, so entspricht dies vollkommen der Art, wie im zweiten Evangelium

vielfach Erzählungen, die in der ältesten Apostelschrift nur in skizzenhafter Gestalt den Rahmen um einzelne bedeutungsvolle Worte Jesu bildeten, in farbenreicher Ausführung mit einer Reihe neuer Detailzüge erzählt sind.

Kann hiernach nicht bezweifelt werden, daß wir im zweiten Evangelium jene so früh und sicher wie nur möglich bezeugte Markusschrift vor uns haben, so war es freilich ein falscher Schluß, den man aus jener alten Nachricht zog, daß dieselbe sich ganz ausschließlich auf die Mittheilungen des Petrus gegründet haben müsse. Kann es schon zweifelhaft sein, ob der Presbyter und Papias dies auch nur haben behaupten wollen, da beide nur darauf ausgehen, ihre Abweichungen von der ältesten Matthäusschrift zu konstatiren und zu erklären, so wird die Richtigkeit ihrer Angabe dadurch in keiner Weise erschüttert, wenn ihnen selbst unbekannt geblieben sein sollte, daß dem Markus beim Niederschreiben seiner Erinnerungen an die Mittheilungen des Petrus bereits jene Matthäusschrift bekannt war. Daß dies aber der Fall war, wird dadurch über jeden Zweifel erhoben, daß eine umfangreiche Rede, wie die Wiederkunftsrede in Kap. 13, unmöglich von Petrus mündlich überliefert sein kann, also, wenn sie nicht ganz freie Komposition des Markus sein soll, was gegen alle Analogie wäre, aus den schriftlichen Aufzeichnungen des Ohrenzeugen geschöpft sein muß. Auch die hie und da erhaltenen Fragmente anderer Reden und viele einzelne Herrnworte zeigen trotz der großen Freiheit in ihrer Wiedergabe noch eine so vielfache Verwandtschaft mit ihrer schriftstellerischen Fassung in jener Quelle, daß diese dem Evangelisten nicht unbekannt gewesen sein kann. Selbst in seiner so viel reicheren Wiedergabe einzelner Erzählungen schließt sich die Darstellung des zweiten Evangeliums immer wieder an die älteste Erzählungsform an, auch wo ihr eigener Fluß dadurch sichtlich gestört wird. Trotz ihrer Originalität im Großen und Ganzen zeigt sich die Erzählungsweise des Evangeliums im Einzelnen vielfach durch eine ältere Darstellungsform bedingt, und gerade auf dem Grund seiner durchgehenden Sprach-eigenthümlichkeit heben sich nur um so klarer diejenigen Punkte ab, wo aus der ältesten Quelle eigenthümliche Ausdrucksweisen in dasselbe eindringen. Man darf nur nicht annehmen, daß überall hier eine eigentliche Kollationirung und schriftstellerische Benutzung der ältesten Matthäusschrift stattgefunden hat, sondern man muß sich erinnern,

daß der aus Jerusalem stammende Markus den ältesten Erzählungstypus, wie er sich dort gebildet hatte, längst kannte und an ihn sich gewöhnt hatte, ehe derselbe in der Matthäusschrift fixirt wurde, und ehe Markus in der Begleitung des Petrus Gelegenheit fand, die Erzählungen dieses Augenzeugen zu hören und sich anzueignen. Dann aber konnte es nicht fehlen, daß die auf Grund der Mittheilungen des Petrus unternommenen Aufzeichnungen aus seiner Erinnerung an den in der Matthäusschrift niedergelegten ältesten Erzählungstypus vielfach bereichert und in ihrer Fassung durch sie bedingt wurden.

Schon die älteste Nachricht über unser zweites Evangelium setzt ohne Zweifel voraus, was Irenäus ausdrücklich sagt, daß Markus erst nach dem Tode des Petrus schrieb; und wenn die späteren Kirchenväter vielfach das Gegentheil annehmen oder aussagen, so war hier sichtlich das Interesse maßgebend, seiner Schrift eine ausdrückliche Autorisation oder eine Gewähr ihrer Glaubwürdigkeit durch den Apostel zu verschaffen. Hatte nun unzweifelhaft Petrus nie die Absicht gehabt, ein zusammenhängendes Bild des Lebens Jesu zu entwerfen, sondern nur bei Gelegenheit seiner Lehrvorträge Einzelnes aus diesem reichen Leben erzählt und einzelne Worte Jesu mitgetheilt, so konnte doch Markus nicht an eine Aufzeichnung seiner Erinnerungen gehen, ohne den Versuch zu machen, aus denselben ein solches Bild zusammenzustellen. Dafür bot ihm aber auch die Matthäusschrift nach ihrer ganzen Eigenthümlichkeit nur sehr schwache Anhaltspunkte. Zwar die zusammenhängende Darstellung der Leidensgeschichte, die hier noch völlig fehlte, konnte er aus den Mittheilungen des Petrus, aus dem, was er schon in Jerusalem davon gehört, theilweise wohl selbst miterlebt hatte, unschwer zusammenstellen. Für den Eingang boten ihm die allbekannten Thatsachen über das Auftreten des volksbeliebten Propheten und die Mittheilungen der ältesten Quelle über die Taufe und Versuchung Jesu, was er bedurfte; aber für die zusammenhängende Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu selbst fehlte es ihm doch zunächst an allen festen Anhaltspunkten. Allerdings konnte er für die Zeitstellung und Verknüpfung einzelner Ereignisse manches aus der Matthäusschrift entnehmen; aber über den inneren

Zusammenhang und Entwicklungsgang des Lebens Jesu fand er dort so wenig vor, wie er darüber direkt aus seinen Erinnerungen an die Mittheilungen des Petrus etwas entnehmen konnte. Hierfür war er lediglich an die aus den Thatsachen selbst sich ihm ergebenden Momente gewiesen; und wenn er dabei in seinen Kombinationen hier oder da fehlgriff, so war das beinahe unvermeidlich.

In der That zeigt seine Schrift, daß es dem Evangelisten zunächst nur darauf ankam, die überlieferten Materialien nach gewissen sachlichen Gesichtspunkten gruppenweise zusammenzustellen. So treten uns gleich im zweiten Abschnitt eine Reihe von Erzählungen entgegen, welche die beginnende und rasch sich steigernde Feindschaft, die Jesus bei den herrschenden Richtungen fand, uns vorführen (2, 1—3, 6). Der Evangelist hat durch seine Darstellungsweise selbst aufs Klarste angedeutet, daß er nicht eine zeitliche Folge von Ereignissen giebt, sondern diese Seite des Lebens Jesu durch eine planvoll zusammengefügte Reihe von Erzählungen beleuchtet. Nicht weniger deutlich ist dies in dem Abschnitt, welcher die Unterweisung der Jünger schildert (8, 27—10, 45), da derselbe nicht nur sichtlich nach der dreimal wiederkehrenden Todesweissagung gegliedert ist, sondern da besonders in Kap. 9 und 10 die Ermahnungen zur Demuth untereinander, wie die Belehrungen über Ehe und Kinder, über das Eigenthum und dessen Aufopferung rein sachlich aneinandergereiht erscheinen. Auch in dem jerusalemischen Abschnitt (10, 46—13, 37) springt diese kunstvolle Gruppirung in die Augen, besonders von Kap. 12 ab, in welchem die Hierarchen, die Pharisäer, die Saddukäer, die Schriftgelehrten, endlich die Jünger nach einander sich ablösen, um Jesum noch einmal im Verkehr mit allen verschiedenen Mächten und Richtungen im Volke zu zeigen. Es kann doch nicht zufällig sein, wenn die Erzählung, in der Jesus seine lernbegierigen Hörer als seine wahren Verwandten bezeichnet (3, 20—35), mit der Parabelrede verbunden wird, nach welcher Jesus eben diesem Kreise das Geheimniß des Gottesreiches eröffnet, das dem verstockten Volke verborgen bleiben soll (Kap. 4); oder wenn mit der Erzählung vom Ausflug auf das Ostufer, wo Jesus zum ersten Male ausgewiesen wird, die Todtenauferweckung verbunden ist, bei der er mit seinem glaubenskühnen Worte verlacht wird (Kap. 5), und dann die Geschichte seiner Verwerfung in der eigenen Vaterstadt folgt (6, 1—6). Sehen

wir vollends, wie dieser ganze Abschnitt von der Erwählung und Aussendung der Jünger (3, 7—19. 6, 6—13) gleichsam eingerahmt ist, so kann hier eine kunstvolle Gruppirung nicht zweifelhaft sein. Nur eine solche kann es herbeigeführt haben, daß der folgende Abschnitt sich geradezu nach den beiden Speisungen gliedert, daß auf die erste der Streit über das Händewaschen, auf die zweite der über die Zeichenforderung folgt, daß sich an jedes dieser beiden Stücke ein Beispiel von der mangelnden Verständnißfähigkeit der Jünger, und an jedes derselben eine ganz analoge Heilungsgeschichte schließt (6, 14—8, 26).

Es ist aber auch klar, wie der Evangelist die so gebildeten Gruppen in einer Weise zusammengestellt hat, welche seine Auffassung von dem Entwicklungsgange der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zur Darstellung bringt. Denn der erste Abschnitt, welcher sich um den ersten Besuch Jesu in der Stadt der erstberufenen Jünger und seine Rundreise von dort aus dreht, giebt uns offenbar ein Bild der frühesten erfolgreichen Wirksamkeit Jesu, wo dieselbe noch überall die ungetheilteste und stets sich steigernde Bewunderung fand (1, 14—45). Dem tritt gegenüber jener Abschnitt, in welchem die rasch sich steigernden Konflikte mit den herrschenden Richtungen im Volke die Opposition derselben bis zur Todfeindschaft heranwachsen lassen (2, 1—3, 6). Im dritten sehen wir dann auch in seiner Volkswirksamkeit die Scheidung sich vollziehen zwischen der Empfänglichkeit und Unempfänglichkeit, welche seine Lehr- wie seine Heilthätigkeit findet (3, 7—6, 13); im vierten finden wir Jesum auf der Höhe seiner Volkswirksamkeit, wir sehen aber auch die Konflikte mit den Gegnern sich steigern und die immer neuen Beweise von der noch so mangelhaften Empfänglichkeit seiner im vorigen Abschnitt erwählten und zum ersten Male ausgesandten Jünger ihn nöthigen, sich von der Volkswirksamkeit allmählich zurückzuziehen (6, 14—8, 26), bis er sich im folgenden Abschnitt ausschließlich der Unterweisung derselben widmet (8, 27—10, 45). Hat sich die Wirksamkeit Jesu in den drei ersten Abschnitten auf Galiläa, ja hauptsächlich auf die Umgegend von Kapharnaum und das Seeufer beschränkt, so sehen wir ihn in den beiden letzten weite Reisen nach verschiedenen Gegenden des heiligen Landes und darüber hinaus antreten, bis seine Wirksamkeit im sechsten Abschnitt auf Jerusalem sich konzentrirt (10, 46—13, 37), um dann in der Leidensgeschichte ihren

Abschluß zu finden (Kap. 14 und 15), der endlich mit der Scene am offenen Grabe die Perspektive auf die Erscheinungen des Auferstandenen öffnet (16, 1—8). Daß der jetzige Schluß des Evangeliums (16, 9—20) nach dem Zeugniß der Codices, wie nach seiner Spracheigenthümlichkeit und Darstellungsweise dem ursprünglichen Evangelium nicht angehört hat, darf heutzutage als zugestanden gelten.

Es kann nach alledem nichts Unkritischeres geben, als wenn man die Erzählung des Markus allein einer Darstellung des Lebens Jesu zu Grunde legt, als ob derselbe nach geschichtlicher Reihenfolge erzähle. Diese einseitige Ueberschätzung der Markusschrift ist freilich nur der Rückschlag ihrer früheren Entwerthung durch die Owen-Griesbachsche Hypothese, aber darum nicht weniger unhaltbar. Gewiß werden die Gesichtspunkte, welche die Komposition des Evangeliums geleitet haben, richtigen Anschauungen entnommen sein, welche Markus über den Entwicklungsgang des Lebens Jesu aus den von Petrus mitgetheilten Thatsachen gewonnen hatte. Allein ebenso sicher ist, daß wir aus der Markusschrift allein noch kein hinlänglich sicheres Bild von der Reihenfolge der Ereignisse und ihrem pragmatischen Zusammenhange gewinnen können, ja daß wichtige Momente, welche jenen Entwicklungsgang bestimmt haben, hier möglicher Weise noch gar nicht zur Geltung gekommen sind. Andrerseits ist klar, daß die durchsichtige Anlage des Evangeliums die Punkte sehr deutlich hervortreten läßt, wo sich Verknüpfungen finden, die durch dieselbe nicht motivirt erscheinen, die also dem Evangelisten nur in der mündlichen Ueberlieferung oder in der ältesten Matthäusschrift gegeben sein können.

Zeigt sich hiernach bereits im Markusevangelium die schriftstellerische Absicht, ein Bild von dem Leben Jesu zu geben, so ist dieselbe doch sicher nicht das einzige Motiv seiner Komposition gewesen. Ein Evangelium, das sich selbst als die frohe Botschaft von Jesu Christo als dem Gottessohne ankündigt (1, 1), das in der Einleitung Jesum als den Gottessohn einführt, welcher von dem in Gemäßheit der Weissagung aufgetretenen Vorläufer verkündigt, in der Taufe gesalbt und in der Versuchung bewährt ist (1, 2—13), kann nur die lehrhafte Absicht gehabt haben, durch die Darstellung seines Lebensganges den Glauben an die Messianität Jesu zu stärken und zu befestigen. Nicht umsonst erscheint auf dem Höhepunkte desselben das Bekenntniß des

Petrus zu seiner Messianität, das in der jerusalemischen Zeit durch die messianische Demonstration des Volkes, wie durch die eigenen bis zu dem Bekenntniß vor dem Hohenrath sich steigernden Aussagen Jesu (12, 6. 10 f. 14, 62), und schließlich selbst in gewisser Weise durch den heidnischen Hauptmann unter dem Kreuze (15, 39) bestätigt wird. Wenn in der Jüngerunterweisung die göttliche Nothwendigkeit des Leidensgeschickes Jesu absichtsvoll den Mittelpunkt bildet, bis die Heilsbedeutung seines Todes von ihm mit steigender Klarheit zum Ausdruck gebracht wird (10, 45. 14, 24), wenn immer wieder in der Leidensgeschichte darauf hingewiesen wird, daß die einzelnen Momente derselben von Jesu selbst oder von der Schrift vorausgesagt waren, und wenn das Evangelium mit dem Hinweis auf seine Auferstehung schließt, so ist klar, daß diese Darstellung zugleich zu einer Apologie für die Messianität des am Kreuze Gestorbenen wird. Was aber das eigentliche Motiv dieser Begründung und Vertheidigung des Glaubens an seine Messianität war, wird uns doch erst klar, wenn wir sehen, daß die einzige größere Rede, welche das Evangelium mittheilt, die Rede Jesu über seine Wiederkunft ist (Kap. 13), deren erste Verkündigung (8, 38) sofort ihre Beglaubigung durch die Verklärung auf dem Berge im Sinne des zweiten Petrusbriefes (1, 16—18) erhält (9, 2—8), und auf die Jesus noch beim Beginne seiner tiefsten Erniedrigung triumphirend hinweist (14, 62). Offenbar war es die Verzögerung der auf Grund von Aussprüchen wie 9, 1 unmittelbar nahe erwarteten Wiederkunft Jesu, welche dazu trieb, auch abgesehen von dieser letzten entscheidenden Bewährung seines Heilsmittlerthums im irdischen Leben Jesu die Momente aufzusuchen, welche eine Gewähr für dasselbe boten, die nächstliegenden Zweifel daran zu bekämpfen und die Gewißheit seiner Wiederkunft neu zu stärken. Allein dieser lehrhafte Zweck tritt hier noch nirgends reflexionsmäßig hervor; es reden noch in echt epischer Weise die Thatsachen durch sich selbst; es herrscht noch die volle Freude an dem Erzählen als solchem, das Interesse für die Stoffe und ihre Details, das Streben nach farbenreicher, anschaulicher Darstellung und Schilderung. Deshalb tritt auch das lehrhafte Element der Reden Jesu noch zurück: abgesehen von der großen Wiederkunftsrede werden nur Sprüche und Spruchreihen mitgetheilt, die durch die ganze Situation eine lebens-

volle Beziehung erhalten oder in bewegte Gespräche verflochten sind. Auch von den Gleichnissen Jesu ist nur so viel mitgetheilt, als dazu dient, diese eigenthümliche Lehrweise desselben zu illustriren. Ja, bis in die Einzelheiten des stilistischen Charakters zeigt sich diese schriftstellerische Eigenthümlichkeit unseres lebhaft kolorirenden, anschaulich schildernden Evangelisten.

Gewiß steht das Markusevangelium an Quellenwerth der ältesten Apostelschrift nicht unmittelbar gleich. Allein während wir diese doch immer nur theilweise kritisch wiederherstellen können, haben wir jenes vollständig vorliegen: denn die Hypothese, wonach unser zweites Evangelium nur eine Bearbeitung desselben sei, hat sich in allen Gestalten als unhaltbar erwiesen. Eine Quelle ersten Ranges aber bleibt die Markusschrift immer, da sie noch in vollkommener Unmittelbarkeit die Eindrücke wiederspiegelt, welche die Erzählungen des Augenzeugen des Lebens Jesu hervorriefen. An Gewähr für die wörtliche Authentie der Aussprüche Jesu steht sie freilich der Matthäusschrift weit nach: aber während diese von vielen Ereignissen, bei denen dies oder jenes bedeutungsvolle Wort gesprochen, nur ein skizzenhaftes und eben darum oft geradezu mißverständliches Bild giebt und von den Verhältnissen, innerhalb derer dieselben spielen, nirgends eine lebendigere Vorstellung gewährt, so ersetzt uns gerade nach dieser Seite hin in reicher Fülle die Markusschrift die unserer ältesten Quelle nach den Bedingungen und dem Zweck ihrer Komposition noch anhaftenden Mängel. Selbst wo Grund zu der Annahme vorliegt, daß der Evangelist eine einzelne Erzählung ohne direkten Anhalt in den Mittheilungen seines Augenzeugen weiter und freier ausführt, wo er sichtlich sich in Schilderungen ergeht, die eben nur seine Vorstellung von den Verhältnissen ausdrücken, ohne auf bestimmter Bezeugung eines einzelnen Falles zu fußen, ist uns seine Darstellung von unschätzbarer Bedeutung. Denn wir hören hier einen Palästinenser, der in den Verhältnissen, um die es sich handelt, überall zu Hause ist, und der aus den Schilderungen des Augenzeugen von den Vorgängen dieses Lebens eine solche Fülle von Details zur Verfügung hat und von demselben jedenfalls einen so lebensfrischen Eindruck bewahrt, daß seine Darstellungen, selbst wo sie die Wirklichkeit im Einzelnen etwa nicht korrekt wiedergeben, im höheren Sinne auf volle Lebenswahrheit Anspruch machen können.

Klemens von Alexandrien bringt zuerst die Nachricht, daß Markus in Rom und für Römer geschrieben habe: und soviel springt in die Augen, daß ein Evangelium, welches überall bestrebt ist, jüdische Gebräuche, palästinensische Lokalitäten und aramäische Worte seinen Lesern zu erklären, nicht für Palästinenser geschrieben sein kann. Sehen wir aber, wie der Evangelist das Wort Jesu über die Wiederverheirathung ausdrücklich auf die Verhältnisse der römischen Ehescheidungspraxis anwendet (10, 12), wie er die in der Erzählung vom Almosen der Witwe genannte Münze auf den römischen Quadrans reduzirt (12, 42) und die amtliche Stellung des Pilatus als seinen Lesern hinlänglich bekannt voraussetzt (15, 1), wie selbst sein Stil durch häufige Latinismen auf einen in lateinischer Umgebung schreibenden Verfasser hinweist, so können wir diese Ueberlieferung nur für hinlänglich gesichert erklären. Hinsichtlich der Zeit führt uns die Nachricht des Irenäus, daß Markus nach dem Tode des Petrus und Paulus geschrieben habe, auf das Ende der sechziger Jahre. Wichtiger noch ist, daß nichts im Evangelium auf die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems hinweist, obwohl die späteren Evangelien zeigen, wie nothwendig sich der gewaltige Eindruck dieser erschütternden Thatsache sofort in ihnen abprägen mußte. Selbst die Weissagung vom Untergange des Tempels (13, 2) zeigt noch nicht die geringste Andeutung von der Art, wie derselbe sich geschichtlich vollzog; und wenn schon hier der unmittelbare Zusammenhang der Wiederkunft Jesu mit der Katastrophe in Judäa einigermaßen gelockert erscheint (13, 24), so folgt daraus nur, was wir aus der lehrhaften Tendenz der Schrift ohnehin sahen, daß man schon jetzt auf einen Verzug der Parusie sich gefaßt zu machen begann, wie es auch in der zweifellos noch vor der Zerstörung Jerusalems geschriebenen Apokalypse geschieht. Ja, die Wiedergabe eines Ausspruches wie 2, 26 scheint ausdrücklich darauf hinzudeuten, daß die Schaubrote, deren Genuß den Priestern vorbehalten war, noch zur Zeit des Schreibers im Tempel aufgelegt wurden; denn wenn Lukas (6, 4) diese an sich natürlich ganz unverfänglichen Worte so aufnahm, wie er sie bei Markus fand, so ist das selbstverständlich etwas ganz anderes, als wenn Markus sie selbständig so faßte, wohl gar mit ausdrücklicher Aenderung ihrer älteren, doch allein ganz natürlichen Form (Matth. 12, 4). In den letzten sechziger Jahren konnte die im Jahre 67 erschienene Schrift

des Apostel Matthäus schon sehr wohl in griechischer Uebersetzung in Rom bekannt sein; und so entstand etwa im Jahre 69 die Schrift, welche neben ihr den Grundstock unserer evangelischen Ueberlieferung und für uns die in mancher Beziehung gleichwerthige Quelle für das Leben Jesu bildet.

4. Das Evangelium der Judenchristen.

Seit Irenäus schreibt die kirchliche Ueberlieferung einmüthig unser erstes kanonisches Evangelium dem Apostel Matthäus zu. Diese Ueberlieferung ist in der Form, in der sie auftritt, unhaltbar, ja im Widerspruch mit sich selbst, sofern sie ebenso einmüthig daran festhält, daß Matthäus aramäisch geschrieben habe, während doch unser erstes Evangelium ohne Zweifel eine original-griechische Schrift ist. Dennoch kann dieselbe nicht einer thatsächlichen Grundlage entbehren, da wir aus dem höchsten kirchlichen Alterthum von einer Schrift dieses Apostels hören, welche bei dem starken Gebrauche, der schon seit der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts von schriftlichen evangelischen Urkunden gemacht wird, unmöglich völlig verschollen sein kann. Vielmehr erklärt sich ihr früher Untergang nur daraus, daß ihr wesentlicher Inhalt in andere evangelische Schriften übergegangen war und sie daher bei dem rein auf das Stoffliche gerichteten Interesse einer Zeit, welche unseren Gesichtspunkt einer Werthschätzung urkundlicher Quellen nicht kannte, allen Werth verloren hatte. Galt also unser erstes Evangelium überall in der Kirche für die Schrift des Apostels, so liegt die Vermuthung nahe, daß in dieses Evangelium jene alte Apostelschrift am vollständigsten übergegangen ist, und daß man daher in ihr dieselbe mit Recht immer noch ihrem wesentlichen Gehalte nach zu besitzen glaubte. Diese Vermuthung wird aber durch die Analyse des ersten Evangeliums im vollsten Umfange bestätigt.

Eine Vergleichung des ersten und zweiten Evangeliums zeigt, daß dieselben in einem schriftstellerischen Verwandtschaftsverhältnisse stehen müssen, da sie in Inhalt, Anordnung und Ausdruck in einem Maße übereinstimmen, welches aus der mündlichen Ueberlieferung unmöglich ausreichend erklärt werden kann. Solange man freilich von der Vor-

aussetzung ausging, daß das erste Evangelium eine direkte Apostelschrift sei, konnte man dies Verwandtschaftsverhältniß nur so denken, daß der Apostelschüler Markus jene Schrift des Matthäus benutzt habe. Aber dieser Annahme widerspricht die ganze alte Ueberlieferung, welche unser Markusevangelium auf die Erinnerungen des Petrus zurückführt, widerspricht seine durchgängige Eigenthümlichkeit in Anlage, Erzählungsweise und sprachlichem Ausdruck; und sie scheitert an der völligen Unmöglichkeit, einen Plan und eine Methode zu entdecken, nach welcher Markus unser erstes Evangelium verkürzt haben müßte. Kann aber unser erstes Evangelium ohnehin keine direkte Apostelschrift sein, so liegt es nahe, jenes Verwandtschaftsverhältniß daraus zu erklären, daß sein Verfasser die Markusschrift jedenfalls mit benutzt hat. In der That zeigt sich, daß der gesammte Inhalt des zweiten Evangeliums mit der völlig verschwindenden Ausnahme einiger ganz unerheblichen kleinen Stücke, deren Ausfall sich leicht und in einleuchtendster Weise erklären läßt, in unser erstes Evangelium übergegangen ist. Andrerseits ergiebt sich, daß die ganze Anlage des ersten Evangeliums nicht nur wesentlich durch die des Markus bedingt ist, sondern daß sie sich nur als eine Durchführung der letzteren in größerem Stile darstellt. Wenn Markus die Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu mit einem Bilde seiner Lehr- und Heilthätigkeit aus der ersten noch ungetrübten Zeit seiner Wirksamkeit begann, welches an besondere Lieblingserinnerungen des Petrus anknüpft, so entrollt unser erstes Evangelium in seinem ersten, durch die theilweise Wiederkehr der Ueberschrift (4, 23, vgl. 9, 35) aufs Bestimmteste abgegrenzten Haupttheile mittelst der größesten seiner Reden (Kap. 5—7) ein Bild der Lehrweise Jesu und mittelst einer langen Reihe von Heilungsgeschichten (Kap. 8. 9) ein Bild seiner Heilthätigkeit, wie beides jene Ueberschrift bereits angekündigt hatte. Wenn Markus im zweiten Theil ein Bild der beginnenden Feindseligkeit gegen Jesum und im dritten ein Bild der Scheidung zwischen den Empfänglichen und Unempfänglichen im Volke gab, so bringt der erste Evangelist in dem mit neuer Ueberschrift (9, 35) beginnenden zweiten Haupttheil wieder in größeren Zügen ein Bild der Unempfänglichkeit und Feindschaft, auf welche Jesus stieß (Kap. 10—13). Nur in diesen beiden Theilen zeigt sich eine gewisse Selbständigkeit seiner Komposition, aus deren Motiven sich alle Abweichungen von Markus aus-

reichend erklären, wie umgekehrt die einzigen Punkte, an welchen diese durchsichtige Komposition durchkreuzt erscheint, aus der Rücksichtnahme auf die Anordnung des Markus und aus der Abhängigkeit von ihm ihre Erklärung empfangen. Von Kap. 14 an aber folgt der erste Evangelist ohne jede Abweichung der Anordnung des Markus, obwohl die Art, wie er vielfach die bei diesem rein nach sachlichen Motiven zusammengereihten Erzählungsstücke als zeitlich aufeinander folgende behandelt, zeigt, daß ihm diese Motive nicht mehr durchsichtig sind und daß also jene Anordnung nur von Markus ursprünglich herrühren kann. Besonders einleuchtend zeigt er sich als der Bearbeiter in dem Abschnitt, welcher die jerusalemische Wirksamkeit Jesu darstellt, da er hier die bei Markus rein sachlich zusammengereihten Stücke zu verbinden und zu einer fortlaufenden dramatisch sich steigernden Handlung auszugestalten sucht. Vergleicht man aber seine Darstellung im Einzelnen mit der des Markus, so begegnet man auf Schritt und Tritt dem Bestreben, den zeitlichen und sachlichen Zusammenhang schärfer zu markiren und pragmatisch zu motiviren, Oertlichkeiten und Personen näher zu bestimmen, Sachliches zu erläutern oder lebendiger und farbenreicher zu gestalten. Schließlich erweist sich sein ganzer Text, auch rein sprachlich betrachtet, wie in meiner Bearbeitung beider Evangelien bis in alle Details nachgewiesen ist, als eine Bearbeitung des Markustextes, so daß selbst eine Reihe der originellsten sprachlichen Eigenthümlichkeiten des Markus in unser erstes Evangelium übergegangen sind. Eben wegen dieser Abhängigkeit seines Ausdrucks von dem eines griechischen Evangeliums kann unser erstes Evangelium unmöglich nur eine Uebersetzung des hebräischen Matthäus, und wegen der augenfälligen Benutzung eines, von einem Nichtapostel herrührenden Evangeliums unmöglich das selbständige Werk eines Augenzeugen sein.

Es liegt am Tage, daß sich die Komposition unseres ersten Evangeliums nicht aus seiner Abhängigkeit von Markus allein erklärt, daß das aus diesem Entnommene nur gleichsam den Rahmen bildet, in welchen ein großer Reichthum zum Theil ganz neuer Stoffe eingefügt ist. Schon das aus Markus entlehnte Schema der Vorgeschichte erscheint hier bedeutend erweitert durch die Bußpredigt des Täufers, durch die Wechselreden bei der Taufe und Versuchung Jesu. Im ersten Haupttheil wird die Lehrweise Jesu durch die große Bergrede

charakterisirt, von der Markus nichts hat, und in der Schilderung seiner Heilthätigkeit erscheint eine Reihe von Erzählungen, die Markus an anderer Stelle bringt (der Aussätzige, der Ausflug aufs Ostufer, die Lahmenheilung und die Todtenerweckung), in einer so kurzen, fragmentarischen und doch so festen abgeschliffenen Form, daß sie aus einer anderen Quelle herrühren müssen, dazu die Heilung des Hauptmannssohnes, der beiden Blinden und eine Dämonenaustreibung, die Markus garnicht hat. Den zweiten Theil eröffnet die Aussendungsrede, aus der Markus nur einige Sprüche erhalten hat, es folgen die reichen Redestücke des Kap. 11, die sich an die Täuferbotschaft anschließen und bei Markus völlig fehlen. In Kap. 12 bringt der Evangelist die Vertheidigungsrede wider die pharisäische Verläumdung, von der bei Markus wieder nur einige Sprüche sich finden, in ihrem ausführlichen Zusammenhange und reiht ihr die Rede wider die Zeichenforderer an, die bei jenem ganz fehlt; in Kap. 13 bringt er eine wesentliche Bereicherung der Parabelrede. Nachdem er Kap. 14—17 ganz dem Markus gefolgt, füllen das 18. Kap. wieder umfassende Redestoffe, die zwar sichtlich auf Anlaß von Mark. 9, 33—50 hier eingefügt werden, aber weit über ihn hinausgehen. Nachdem im Folgenden an ein Gespräch bei Markus eine Parabel (20, 1—16) angeschlossen und das Gleichniß von den rebellischen Weingärtnern zu einer großen Parabeltrilogie ergänzt ist (21, 28—22, 14), folgen die Wehrufe des 23. Kapitels, die wieder an die Stelle einer kurzen Warnung bei Mark. 12, 38—40 treten, und in Kap. 24 erscheint nicht nur die Parusierede des Markus um ganz neue Stoffe vermehrt, sondern auch durch das ganze 25. Kap. fortgesponnen.

Daß diese neuen Stoffe einer zweiten Quelle entlehnt sind, erweist eine Erscheinung, welche aufs Klarste in die Komposition unseres Evangeliums hineinschauen läßt. Es tritt häufig der Fall ein, daß Sprüche und Spruchreihen, welche der Evangelist aus Markus in dessen Zusammenhange und im Anschluß an ihre Fassung bei ihm aufgenommen hat, in anderem Zusammenhange und in etwas modifizirter Fassung wiederkehren, was sich nur daraus erklärt, daß er dieselben in diesem Zusammenhange und in dieser Fassung noch in einer zweiten Quelle fand. Diese Quelle muß vorzugsweise Redestücke enthalten haben und, wo sie Erzählungsstücke enthielt, dieselben in ungleich einfacherer, kürzerer

Gestalt gebracht haben, da sich nur hieraus erklärt, woher das, womit der erste Evangelist die aus Markus entnommene Grundlage erweitert hat, hauptsächlich Redestücke sind, und woher da, wo er in Erzählungsstücken eine selbständige Darstellung bringt, dieselbe sich als eine soviel skizzenhaftere von der reichen und freien Darstellung des Markus unterscheidet. Das stimmt aber gerade zu dem Bilde, welches wir nach der ältesten Ueberlieferung uns von der Schrift des Apostel Matthäus machen mußten. Nur weil es dem Evangelisten in erster Linie darauf ankam, die älteste Quelle in neuer Gestalt seinen Lesern zugänglich zu machen, verstehen wir es, wie er vielfach von der ungleich reicheren Darstellung des Markus auf die einfachere dieser seiner Hauptquelle zurückgehen konnte. Das schließt natürlich nicht aus, daß da, wo er Einzelnes, was erst Markus herzugebracht oder modifizirt hatte, für besonders wichtig zur Erläuterung oder zur Erhöhung des Eindrucks hielt, er es ohne weiteres aufnahm, da der kritische Gesichtspunkt einer Unterscheidung primärer und sekundärer Quellen jener Zeit völlig fern lag. Damit erkennen wir aufs Klarste den Grundgedanken seiner Komposition. Die Form der ältesten Apostelschrift, welche wesentlich nur eine Stoffsammlung war, genügte der späteren Zeit nicht mehr. Man wollte ein vollständiges Bild des Lebens Jesu haben, und dazu bot sich dem Evangelisten, der selber kein Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen war, nur der älteste Versuch eines solchen dar, wie ihn die Markusschrift zeigte. Diese legte er also zu Grunde, sie bildet das geschichtliche Gerüst für seine Darstellung, aus ihr ist namentlich die ganze Leidensgeschichte entlehnt. In den so gegebenen Rahmen suchte er nun die Stoffe der apostolischen Quelle einzutragen, theils Einzelnes an geeignetem Orte zur Erweiterung anschließend, theils dieselben in größeren Massen einschaltend, wie sie sich jetzt in Kap. 5 bis 7, 10, 11, 18, 23 bis 25 abgelagert finden.

Untersuchen wir aber diese Redemassen näher, so springt in die Augen, daß sie in dieser Form nicht unmittelbar der Quelle entnommen sind. In der Bergrede unterbricht das Vaterunser (6, 7—15) offenbar die so konform gestaltete Polemik wider die drei Beispiele pharisäischer Tugendübung, und der ganze Abschnitt vom Sorgen und Schätzesammeln (6, 19—34) hat mit dem aufs Klarste fixirten Thema der Rede (5, 17—20) nicht nur nichts zu thun, sondern er zerreißt

den Zusammenhang jener Polemik mit der offenbaren Fortsetzung derselben (7, 1—5), an die sich nach einer neuen Unterbrechung (7, 6—11) erst der Abschluß (7, 12) mit einem Rückblick auf den Ausgangspunkt der Rede (5, 17) anschließt. In der Aussendungsrede zerreißt die Einschaltung, welche die Weissagung des Jüngerschicksals enthält (10, 16—39), augenscheinlich den Zusammenhang der Drohung (10, 14 f.) mit der Verheißung (10, 40—42) und bringt Spruchreihen, welche mit der geschichtlichen Situation derselben schlechthin unvereinbar sind, und von denen ein Hauptstück (10, 17—22) sich Mark. 13, 9—13 ganz anders eingeordnet findet, weshalb es auch an dieser Stelle von unserem Evangelisten in etwas modifizirter Gestalt wiederholt wird (24, 9—14). In Kap. 23 unterbricht der paränetische Abschnitt (23, 8—12) offenbar den durchaus polemisch gehaltenen Gang der Rede mit den Wehrufen wider die herrschenden Richtungen im Volke, und mitten in Kap. 24 findet sich so sichtlich der Abschluß einer Wiederkunftsrede (23, 32—36), daß alles darüber hinaus Folgende nur von dem Evangelisten angereiht sein kann. Schon diese Beispiele machen es evident, daß in den großen Redegruppen des ersten Evangeliums vielfach die in der ältesten Apostelschrift gesondert aufbehaltenen Spruchreihen zu größeren Ganzen zusammengeordnet sind: und diese Wahrnehmung wird aufs Klarste dadurch bestätigt, daß wir dieselben noch sämmtlich im dritten Evangelium in dieser ursprünglichen Sonderung erhalten finden. Der Evangelist hat also die Stoffe der apostolischen Quelle nicht nur in den Rahmen der Markuserzählung einzureihen, sondern auch unter sich zu größeren übersichtlichen Gruppen zusammenzufassen gesucht. Es können ja bei diesem Bestreben einzelne Stücke, welche er in keiner dieser beiden Weisen einzuordnen vermochte, verloren gegangen sein; aber Alles, was wir aus der Analyse des dritten Evangeliums noch über den Bestand dieser Quelle wahrzunehmen vermögen, zeigt uns, daß, abgesehen von einigen Parabeln, welche sich am schwersten in die Redekomposition unseres Evangelisten einfügten, dies nur Weniges gewesen sein kann. Ebenso zeigt uns die Vergleichung des Textes der parallelen Abschnitte im ersten und dritten Evangelium, wie viel treuer und ursprünglicher die Redestücke der ältesten Quelle überall in jenem erhalten sind als in diesem. Nur diese Treue seiner Wiedergabe ermöglicht es uns so oft, trotz seiner Einschaltungen den durch sie durch-

brochenen Zusammenhang noch deutlich zu erkennen, und trotz der modifizirten Fassung und Beziehung, welche die eingeschalteten Sprüche an der vom Evangelisten ihnen gegebenen Stelle erhalten, noch ihren ursprünglichen Sinn und Zusammenhang sicher zu konstatiren. Sonach hat die Ueberlieferung mit vollem Rechte immer noch in unserem ersten Evangelium die alte Apostelschrift ihrem wesentlichen Inhalt nach zu besitzen geglaubt. Es war eben nur eine neue, übersichtlichere und durch die reichen Stoffe des Markusevangeliums erweiterte Gestalt derselben, über welche man das alte Original gern vergaß und verloren gehen ließ.

Allerdings fehlte es dem Evangelisten auch außer diesen beiden Quellen nicht ganz an mündlichen Ueberlieferungen, wie vor allem die Erzählungen aus der Kindheitsgeschichte in den beiden ersten Kapiteln zeigen; aber außer der Erzählung von der Tempelsteuer (17, 24—27), von dem Ende des Judas (27, 3—8) und von den Grabeswächtern (27, 52—66. 28, 11—15) sind es doch nur einige wenige Gnomen Jesu und ganz vereinzelte Detailzüge, mit denen die Darstellung des Markus bereichert wird. Die Ausscheidung dieser Stücke gelingt um so leichter, als sich in ihnen der scharf ausgeprägte Sprachgebrauch des Evangelisten zeigt, welcher sich ebenso deutlich von den Spracheigenthümlichkeiten der apostolischen Quelle, wie von der vielfach durch ihn noch erhaltenen der Markusdarstellung abhebt. Dazu kommen einige Gleichnißdeutungen und eine Reihe pragmatisirender Reflexionen, mit denen die Darstellung durchflochten ist, und die uns vor Allem die Gesichtspunkte zeigen, aus welchen der Evangelist selbst die von ihm erzählte Geschichte betrachtet. In ihnen wird durch das ganze Evangelium hin immer wieder nachgewiesen, wie in den einzelnen Ereignissen des Lebens Jesu und in seiner Wirksamkeit sich die messianische Weissagung des Alten Testaments erfüllt habe. Gerade diese Nachweisungen sind für das Verständniß der ganzen Komposition unseres Evangeliums überaus instruktiv. Wenn die Nachweisungen darüber, wie das Krankenheilen Jesu (8, 17), sein Verhalten gegen seine Feinde (12, 17—21), sein Parabelreden (13, 35) im Alten Testamente geweissagt sei, nicht etwa am Abschlusse der Abschnitte sich finden, welche die betreffenden Seiten seines Wirkens behandeln, sondern auffallender Weise mitten in denselben, so erklärt sich dies sofort durch einen Blick

auf Markus, bei welchem an all jenen Stellen Ruhepunkte in seiner Darstellung sich zeigen, die der Evangelist benutzte, um diese Reflexionen anzuschließen. Ebenso wichtig ist eine andere Erscheinung. Die gangbare griechische Uebersetzung der ältesten Apostelschrift hatte die in ihr natürlich aramäisch erhaltenen alttestamentlichen Schriftworte nicht selbständig übersetzt, sondern nach der den griechisch redenden Juden vertrauten Uebersetzung der Septuaginta wiedergegeben mit Ausnahme eines Citats (Matth. 11, 10, vgl. Luk. 7, 27), bei dem diese Uebersetzung dem Original und der davon gemachten Anwendung nicht entsprach. Ebenso hatte Markus die in den Reden Jesu vorkommenden alttestamentlichen Schriftworte nach dieser Uebersetzung gegeben, wieder mit einer Ausnahme (14, 27), die denselben Grund hatte. Wo nun unser Evangelist aus Markus oder der apostolischen Quelle schöpft, da folgen seine Citate einfach dem Wortlaut der Septuaginta. Wo er aber selbständig Citate in seine Darstellung einflicht, da benutzt er freilich auch vielfach die ihm und seinen Lesern geläufige Septuaginta; aber, da er ein schriftgelehrter Jude war, der den Urtext kannte und verstand, geht er vielfältig auch auf diesen zurück, ja es finden sich Anführungen, auf die er nur vom Grundtext aus kommen konnte, da die Septuaginta den von ihm darin gefundenen Sinn durchaus nicht ausdrückt.

Wohl ist unser Evangelium bereits eine vollständige Lebensgeschichte, welche mit der Abstammung und Geburt Jesu beginnt und mit dem Abschiede auf dem Berge Galiläa's schließt: allein aus den pragmatischen Nachweisungen von der Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen in dieser Geschichte erhellt, daß die Tendenz der Schrift doch durchaus keine biographische ist, sondern eine wesentlich lehrhafte. Gewöhnlich bestimmt man aus jenen Nachweisungen diese lehrhafte Tendenz dahin, daß der Verfasser Judenchristen die Messianität Jesu erweisen wolle. Allein da die Judenchristen ja als solche bereits an die Messianität Jesu glaubten, so muß, ähnlich wie im Markusevangelium, ein besonderer Anlaß vorgelegen haben, welcher die Stärkung dieses Glaubens als ein Bedürfniß erscheinen ließ. Dieser Anlaß war aber nicht mehr bloß die Verzögerung der Parusie; denn unser Evan-

gelium, welches das Markusevangelium bereits benutzt, führt uns in der Zeit noch etwas weiter hinab. Mancherlei Anklänge zeigen, daß sein Verfasser die im Anfange des Jahres 70 geschriebene Apokalypse gekannt hat (vgl. besonders 24, 30): und die in ein Gleichniß Jesu eingeflochtene Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems (22, 7) beweist, daß dieses Ereigniß bereits hinter ihm lag, wenn auch aus der noch völlig unverändert reproduzirten Wiederkunftsweissagung (24, 29 ff.) erhellt, daß es nur unmittelbar nach derselben geschrieben sein kann. Noch konnte die Verheißung sich erfüllen, daß sofort nach dieser Katastrophe der Herr wiederkommen werde, ehe noch die Missionirung Israels vollendet war (10, 23). Aber mit dem Untergange des jüdischen Staates und seiner Hauptstadt waren freilich alle nationalen Hoffnungen, die sich für die Judenchristen an die Messianität Jesu geknüpft hatten, für immer zertrümmert. Was sie auch in Jesu gefunden oder von ihm empfangen hatten, der Messias Israels, wie ihn die Propheten verheißen, schien der nicht sein zu können, der keineswegs Israel durch die Vollendung seiner Theokratie zum religiösen Führer aller Weltvölker gemacht hatte. Lag doch bereits die Thatsache vor, daß das Evangelium allen Völkern gepredigt war und unter ihnen seine Stätte gefunden hatte, während Israel seiner Segnungen verlustig ging. War doch vielmehr im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Auftreten Jesu die Katastrophe hereingebrochen, welche Israel von Gott verlassen und von den Heiden zertreten gezeigt hatte. Zu einer irdischen Verwirklichung des Gottesreiches in den Formen der nationalen Theokratie, wie sie die Weissagung überall in Aussicht genommen, war es nicht gekommen und konnte es nach dieser Katastrophe nicht mehr kommen; es blieb jetzt nur noch die Hoffnung auf die letzte Vollendung im Jenseits, auf das Himmelreich. Mit dem Untergange des jüdischen Staates und des Tempels zu Jerusalem war aber auch ein großer Theil der gesetzlichen Ordnungen des Alten Testaments für immer gefallen, und so schien die Entwickelung der mit dem Auftreten Jesu begonnenen neuen Zeit vielmehr zerstörend in die Heiligthümer Israels eingegriffen zu haben, die der Messias doch für alle Zeit zu sichern und zu vollenden kommen sollte.

Diese Verhältnisse waren es, welche dem Glauben der Judenchristen den schwersten Anstoß bereiteten: und diesen Anstoß zu heben war die

lehrhafte Absicht eines Evangeliums, in welchem die alte Apostelschrift mit Hülfe des Markusevangeliums und einzelner mündlicher Ueberlieferungen zu einer umfassenden Darstellung des Lebens Jesu umgearbeitet war. Dasselbe beginnt mit einem Geschlechtsregister, welches durchweg darauf angelegt ist, zu zeigen, daß Jesus der rechtmäßige Erbe des davidischen Königshauses, und zwar nach der göttlichen Leitung der Geschicke dieses Hauses derjenige war, in welchem das Königthum in Israel wiederhergestellt werden sollte; denn obwohl der Verheißung gemäß von einer Jungfrau geboren, war er doch von dem Davididen Joseph, der auf göttlichen Befehl die Schwangere heimgeführt hatte, rechtskräftig adoptirt (Kap. 1). Aber die einzige Geschichte, welche aus seiner Kindheitszeit erzählt wird, weist vorbedeutend darauf hin, wie wohl Heiden, die von ferne gekommen, dem Messiaskinde huldigten, aber der König in Israel es mit tödtlichem Hasse verfolgte, so daß es durch wunderbare Fügungen, die freilich auch nur dazu dienten, die Weissagung zu erfüllen, gerettet werden mußte (Kap. 2). Nicht ohne Absicht hebt der Evangelist in der Vorgeschichte hervor, wie schon der Täufer gegen die im Volke herrschenden Parteien schwere Strafworte richten mußte (3, 7). Wie er 2, 23 offenbar apologetisch bemerkt, daß das Aufwachsen Jesu in dem verachteten Nazaret (statt in der alten Königsstadt) durch die Weissagung bereits vorangedeutet sei, so weist er 4, 14—16 nach, wie sich ein alttestamentliches Prophetenwort darin erfüllte, daß Jesus unter der stark mit Heiden durchsetzten Bevölkerung des nördlichen Galiläa zuerst mit seiner Heilsbotschaft auftrat und deutet schon früh darauf hin, daß man auch aus den umliegenden Heidenländern zu ihm kam und bei ihm Hülfe suchte (4, 24). So fehlt es bereits in dem Eingange des Evangeliums nicht an Andeutungen, daß Jesus zwar ganz der Weissagung gemäß als der Messias Israels aufgetreten sei, daß aber von vorn herein die Leiter des Volkes sich als der Sache des Messiasreiches feindlich, dagegen Heiden als ihm zugeneigt erwiesen.

Auch daß Jesus nicht die Heiligthümer Israels angetastet, zeigt der Evangelist, indem er als erstes Beispiel seiner Lehrwirksamkeit die große Rede wählt und zu einer umfassenden Gesetzgebung für das Gottesreich erweitert, in welcher Jesus die alttestamentliche Gesetzesoffenbarung im vollen Umfange und bis auf jedes Titelchen anerkennt,

indem er aber freilich dieselbe anders verstehen und erfüllen lehrt, als die Schriftgelehrten und Pharisäer sie verstanden und erfüllten (Kap. 5—7). Ausdrücklich aber läßt er in einem von ihm in den Schluß der Rede eingeschalteten Ausspruch Jesum alle Thäter der Gesetzlosigkeit von seiner Jüngerschaft ausschließen (7, 22 f.). Gleich in eine der ersten Heilungsgeschichten, wo Jesus über den Unglauben seines Volkes klagt, unterläßt er nicht, eine Weissagung Jesu einzuschalten, welche auf die Verwerfung Israels und die Theilnahme der Heiden am Heile hinweist (8, 11 f.). Trotzdem zeigt die Aussendungsrede, mit welcher der Evangelist seinen zweiten Haupttheil eröffnet, und in welcher er sichtlich eine Weissagung auf die spätere Apostelmission erblickt, wie Jesus die Zwölf ursprünglich ausschließlich für die Mission unter Israel bestimmt, also seinem Volke das Heil zugedacht habe (10, 5 f.). Aber schon die in diese Rede verflochtenen Weissagungen des Jüngerschicksals lassen ahnen, welche Aufnahme sie bei ihrem Volke finden werden. Sofort zeigt Kap. 11 in den dort zusammengestellten Reden, wie selbst der Täufer an Jesu irre wurde, wie das Volk in kindischem Eigensinn nur nach der sofortigen Vollendung des Messiasreiches verlangte, wie die Städte, in denen Jesus die meisten Wunder gethan, unbußfertig blieben, und wie den Weisen und Klugen in der Nation die heilbringende Wahrheit verborgen blieb. Im 12. Kap. erfahren wir nun, wie es die Pharisäer waren, die mit steigender Feindschaft gegen Jesum ihn verfolgten, die durch Verleumdungen und versucherische Fragen das Volk von ihm abwendig zu machen suchten, an welchem dann durch das Parabelreden Jesu sich das von der Prophetie geweissagte Verstockungsgericht vollzieht (Kap. 13). Nicht umsonst hat der Evangelist auch hier wieder in einem Prophetenwort auf die schließliche Theilnahme der Heiden am Heil hingewiesen (12, 21). Aber ausdrücklich zeigt er, wie Jesus selbst noch nicht das heidnische Gebiet betritt und dem kananäischen Weibe die Bitte um Hülfe nur erfüllt unter nachdrücklichster Verwahrung seiner ausschließlichen Bestimmung für das Volk Israel (15, 21—26). In den Streit über die Reinigungsgesetze fügt er bedeutungsvoll einen Ausspruch ein, nach welchem Jesus nur die pharisäischen Ueberlieferungen ausrotten will, während er das Gesetz, das sein Vater gepflanzt hat, ausdrücklich anerkennt (15, 13), wie er auch nachher noch einmal trotz seiner scharfen Polemik den

Schriftgelehrten, so weit sie nur das Gesetz Mosis einschärfen, zu folgen befiehlt (23, 2 f.).

Nachdem nun noch einmal die Feindseligkeit der herrschenden Parteien klargestellt ist, vor deren Irrlehre Jesus seine Jünger warnen muß (16, 1. 12), und ebenso gezeigt, wie das Volk im Großen und Ganzen kein Verständniß für die Bedeutung seiner Erscheinung hatte (16, 14), bringt der Evangelist die Verheißung an Petrus, aus welcher erhellt, wie Jesus die Begründung des Gottesreiches in der großen Volksgemeinde aufgeben und die Sammlung einer engeren Messiasgemeinde in seinem Volke in Aussicht nehmen mußte (16, 18). Damit hängt zusammen, daß die einzige Erzählung, welche er in den ganz aus Markus entnommenen Abschnitt einschaltet, auf eine Zukunft hinweist, wo die Gotteskinder von der Tempelsteuer frei sind und also der ganze Fortbestand des Tempelkultus in Frage gestellt wird (17, 24—27). Die nun beginnenden, immer deutlicheren Hinweisungen auf das Leidensgeschick Jesu waren dem Evangelisten bereits durch Markus gegeben. Aber in der Art, wie er den jerusalemischen Abschnitt zu einer großen Kampfesscene Jesu mit den Hierarchen und den herrschenden Parteien im Volke zuspitzt, tritt noch schärfer hervor, daß dieser Ausgang ihre Schuld war, und daß nun in Folge davon das Reich Gottes von den Juden auf die Heiden übergeht (21, 43), die rebellische Hauptstadt aber dem Untergang überliefert wird (22, 7). Trotz alledem wird namentlich in der Leidensgeschichte immer wieder darauf hingewiesen, wie alles Einzelne genau so gekommen ist, wie es von den Propheten geweissagt war. Nur unser Evangelist hebt ausdrücklich hervor, wie der heidnische Statthalter die Blutschuld von sich ablehnt, das von seinen Führern aufgewiegelte Volk aber in rasender Verblendung die Strafe dafür auf sein Haupt herabruft (27, 24 f.). Vor Allem aber zeigt die Geschichte von den Grabeswächtern, wie die Häupter des Volkes, die dasselbe zur Feindschaft gegen Jesum verführt, zuletzt noch durch einen abscheulichen Betrug den Eindruck des Auferstehungswunders zu paralysiren suchen und es so verschulden, wenn selbst die Botschaft von dem Auferstandenen durch das Volk verworfen wird (28, 15).

So erscheint denn in dem ihm ganz eigenthümlichen Schlußabschnitt unseres Evangeliums (28, 16—20) der zur Rechten Gottes Erhöhte

seinen Jüngern auf dem Berge Galiläa's und proklamirt sich als den König Himmels und der Erde. Der als der Erbe des Königthums in Israel Geborene hat nicht den Thron seiner Väter bestiegen, wie er sollte, weil sein Volk ihn, durch seine Autoritäten verführt, verworfen und getödtet hat; aber er ist durch Gottes Macht und Hand der messianische Weltherrscher geworden. Nicht mehr zu Israel sendet er seine Boten, wie er anfänglich beabsichtigt, sondern zu allen Völkern, weil durch die Schuld des Volkes das Gottesreich von ihm genommen und den Heiden gegeben ist. Nicht das Gesetz mehr heißt er sie lehren, sondern seine Gebote, in denen freilich der im Gesetz offenbarte Wille Gottes vollkommen erfüllt wird, aber in anderer Form, als sie einst für die Theokratie in Israel in Aussicht genommen war. Nicht mehr verheißt er, daß Jehova im Tempel Wohnung machen werde inmitten seines Volkes: denn der Tempel ist in Schutt und Trümmer gesunken. Aber er verheißt den Jüngern seine bleibende göttliche Gnadengegenwart. Das ist die Summa, welche das Evangelium den Gläubigen aus Israel predigen, womit es jeden Anstoß heben und ihren Glauben neu stärken will bis auf den nahen Tag der Wiederkunft.

Nach der hergebrachten Annahme ist das Evangelium von einem Palästinenser für Palästinenser geschrieben. Diese Annahme ist augenfällig unrichtig. Leser, denen der Name Immanuel (1, 23) und Golgotha (27, 33), denen der Psalmspruch, den Jesus am Kreuze betet (27, 46), gedolmetscht werden muß, sind unmöglich Palästinenser, deren Muttersprache das Aramäische ist, auch wenn sie nach 1, 21 die Bedeutung des unter den Juden aller Orten üblichen Namens Jesus kennen. Die jüdischen Reinigungs- und Passahgebräuche sind ihnen freilich bekannt, da der Evangelist die bezüglichen Erläuterungen des Markus wegläßt; denn jene werden in der Diaspora ebenso peinlich gehalten, wie in Palästina, und diese lernt jeder fromme Jude kennen, weil er doch einmal wenigstens seine Wallfahrt nach Jerusalem macht oder durch Andere davon erzählen hört, soweit er sie nicht aus der synagogalen Lesung des Alten Testaments ohnehin kennt. Aber schon ein Gebrauch wie die jährliche Osterammestie scheint ihnen nicht bekannt zu sein (27, 15), und die Art, wie Nazaret und Kapharnaum, oder Lokalitäten, wie Gethsemane und Golgotha, eingeführt werden, zeugt nicht für Leser, die mit der Geographie ihres Vaterlandes ver-

traut sind. Auch jene Erscheinung eines antinomistischen Libertinismus, auf welche der Evangelist wiederholt Worte Jesu bezieht (7, 22 f. 13, 41. 24, 11 f.), um sie als eine das christliche Leben seiner Leser schwer bedrohende zu bekämpfen, kann nur in heidenchristlichen Kreisen aufgetreten sein, wo die paulinische Freiheitslehre mißverstanden und mißbraucht wurde und dies weist uns in die Diaspora hinaus, wo wir auch nach anderen Schriften des Neuen Testaments dieser Erscheinung begegnen.

Wichtiger für uns ist, daß auch der Verfasser kein Palästinenser sein kann. Wohl ist er ein schriftgelehrter Jude, der sein Altes Testament im Urtexte liest, er kennt den Namen des römischen Prokurators und des Hohenpriesters zur Zeit Jesu, er verehrt Jerusalem als die heilige Stadt (4, 5. 27, 53); aber mehr als eine Stelle macht die Genauigkeit seiner Kenntniß von palästinensischen Oertlichkeiten und Verhältnissen doch recht zweifelhaft, und die Art, wie er von „jenem Lande" spricht (9, 27. 31), zeigt unwiderleglich, daß er selbst kein Palästinenser war. Nur daraus erklärt sich ja auch zuletzt seine ganze Komposition. Um das Jahr 70 mußten in Palästina noch so viel Augenzeugen leben und solche, die aus der Ueberlieferung der Augenzeugen mit dem Leben Jesu im Großen und Ganzen bekannt waren, daß ein Verfasser, der die Materialien der ältesten Apostelschrift zu einer zusammenhängenden Geschichte Jesu ausgestalten wollte, nicht zu der Schrift eines Nichtaugenzeugen, wie das Markusevangelium es war, zu greifen brauchte. Vor Allem aber mußte er noch über einen ganz anderen Vorrath eigener augenzeugenschaftlicher Ueberlieferung verfügen, während Alles, was unser Evangelist zu seinen Quellen herzubringt, nicht nur überaus wenig ist, sondern mehrfach die deutlichsten Spuren davon trägt, nicht aus erster Hand geschöpft zu sein. Endlich zeigt die Art, wie er die Darstellung seiner erzählenden Hauptquelle bald zurechtzustellen, bald näher zu motiviren oder auszuführen sucht, daß hier lediglich schriftstellerische Motive walten und eine selbständige Ueberlieferung über diese Dinge ihm nicht zur Verfügung steht. Nur so ist es ja möglich gewesen, daß er nicht nur das ganze geschichtliche Gerüst seiner Erzählung aus Markus herübergenommen hat, auch wo dasselbe sichtlich nur auf unsicherer Kombination des Nichtaugenzeugen beruht, und wo wir dasselbe aus anderen

Quellen oder mittelst historischer Kritik zurechtstellen müssen, sondern daß er sogar nach eigener Kombination auf demselben ruhig weitergebaut und dabei nicht einmal die schriftstellerischen Motive der Markusschrift in Rechnung gezogen hat. Begreiflich wird das Alles nur bei einem in der Diaspora lebenden Juden, in dessen Kreisen wohl noch vereinzelte Ueberlieferungen aus der Geschichte Jesu umgingen, der aber für dieselbe im Wesentlichen sich doch ganz auf schriftliche Quellen angewiesen sieht.

Gerade draußen in den Heidenländern, wo sich der fromme Jude, auch der messiasgläubige, immer fremd fühlte, und von wo er mit nie gestillter Sehnsucht hinblickte auf die heilige Stadt, die Metropole seines eigentlichen Heimathlandes, mit doppelt heißem Verlangen der Zeit harrend, wo der Eintritt der messianischen Vollendung die zerstreuten Kinder Israels nach der altprophetischen Verheißung wieder sammeln werde um den Berg Zion, gerade dort mußte die Katastrophe des Jahres 70, die alle diese Hoffnungen zertrümmerte, als der schwerste Schlag empfunden werden. Darum war das Evangelium, das in diesem verhängnißvollen Augenblicke den Glauben an den Messias neu befestigte, indem es das dunkle Räthsel dieses Verhängnisses löste, eine Glaubensthat, die auf die Judenchristen weiter Kreise die segensreichsten Wirkungen ausüben mußte. Dies Evangelium der Judenchristen wird mit seinem Hinweis auf den durch die Schuld des Volkes herbeigeführten und von Jesu klar ins Auge gefaßten Uebergang des Gottesreiches von den Juden auf die Heiden nicht wenig dazu beigetragen haben, die Gläubigen aus Israel immer mehr mit der großen Heidenkirche zu verschmelzen. Nicht ohne Grund hat das zweite Jahrhundert und auf seine Autorität die gesammte christliche Kirche in ihm immer noch den Apostel Matthäus selbst reden gehört, dessen ursprüngliches Werk uns unrettbar verloren ist, dessen unschätzbare Aufzeichnungen aber in ihm erhalten sind und gerade in dem Maße für uns wieder werthvoll werden, in welchem die Einsicht in den geschichtlichen Ursprung und die schriftstellerische Beschaffenheit dieses Evangeliums der Judenchristen uns dieselben in ihrer ursprünglichen Form wiederherstellen lehrt.

5. Das Evangelium der Heidenchristen.

Unser drittes kanonisches Evangelium, sowie seine Fortsetzung, die Apostelgeschichte, schreibt die Ueberlieferung seit Irenäus einmüthig dem Lukas zu, einem griechischen Arzte, den wir in den Briefen des Paulus aus seiner Gefangenschaft zuerst erwähnt finden (Kol. 4, 14. Philem. Vers 24; vgl. 2 Tim. 4, 11). Aus der Apostelgeschichte erhellt aber, daß er bereits viel früher mit Paulus bekannt geworden war, ihn bei seinem ersten Uebergange aus Asien nach Europa begleitet, später seine letzte Reise nach Jerusalem, wie auch seine Deportationsreise nach Rom mitgemacht und seinen Schiffbruch bei Malta miterlebt hatte. Daß die Aufzeichnungen über diese Reisen von Lukas herrühren, gestehen heute sogar diejenigen Kritiker zu, welche die Apostelgeschichte selbst von einem Späteren geschrieben und jene Aufzeichnungen des Lukas nur in ihr benutzt sein lassen, da sich sonst schlechterdings nicht erklären läßt, wie die Ueberlieferung dazu gekommen ist, die Abfassung des Buches einem Gefährten des Paulus zuzuschreiben, den dieser mit am seltensten erwähnt. Es ist aber der Kritik noch nicht gelungen, die Art, wie der Erzähler in den Partieen, die den Aufzeichnungen eines Anderen angehören sollen, sich selbst unter die handelnden Personen einschließt, selbst wenn man ihn eines absichtlichen Betruges zeiht, in irgend wahrscheinlicher Weise zu erklären. Dagegen führt die offenbare Verwandtschaft dieser in gutem Griechisch geschriebenen Abschnitte mit dem eine wahrhaft klassische Periode bildenden Vorwort des Evangeliums immer wieder darauf, daß der dort die von ihm miterlebten Ereignisse erzählende Gefährte des Paulus der Verfasser beider Schriften war, wie die Ueberlieferung annimmt.

Später freilich macht sich in der Ueberlieferung über das dritte Evangelium sichtlich das Bestreben geltend, dem Evangelium eines Nichtaugenzeugen eine apostolische Beglaubigung zu geben: aber erst von Origenes und Eusebius hören wir, daß man sich dafür auf eine offenbar falsche Erklärung von 2 Cor. 8, 18, oder gar auf die Stellen berief, wo Paulus von seinem Evangelium redet und doch ohne Zweifel damit seine Heilsbotschaft bezeichnet. Nur eine Zeit, welcher jede geschichtliche Anschauung von den Verhältnissen des apostolischen Zeitalters

verloren gegangen war, konnte auf den Gedanken kommen, das Verhältniß des Lukasevangeliums zu Paulus mit dem des Markusevangeliums zu Petrus in Parallele setzen zu wollen. Denn Paulus war selbst kein Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen; und sein völliges Schweigen über die Details dieses Lebens in seinen Briefen zeigt zur Genüge, wie wenig das, was er darüber etwa von den Urapostеln erfahren hatte, von solchem Umfange und solcher Bedeutung für ihn war, daß er einem Schüler den Stoff für die Darstellung dieses Lebens zu liefern fähig oder geneigt sein konnte. Gerade Irenäus, mit dem unsere Ueberlieferung über das Lukasevangelium anhebt, zeigt noch das volle Bewußtsein davon, daß man die Kunde darüber, woher Lukas seine Mittheilungen entlehnt habe, doch nur aus dem Vorwort seines Evangeliums (1, 1—4) entnehmen könne, und daß dieses auf die urapostolische Ueberlieferung zurückführe.

In diesem Vorwort giebt Lukas zunächst zu verstehen, daß er selbst kein Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen, daß er aber der Ueberlieferung der Augenzeugen aufs sorgfältigste nachgegangen sei. Ob er damit die mündliche oder die schriftliche Ueberlieferung meine, ergiebt sein Ausdruck nicht. Da wir aber von der Schrift eines Augenzeugen wissen, welche jedenfalls älter ist, als unser Evangelium, so liegt die Vermuthung von vorn herein nahe, daß ihm dieselbe bei seinen Nachforschungen nicht entgangen sein wird. Er stellt sein Unternehmen ausdrücklich in Parallele mit den Arbeiten Anderer, welche ebenfalls auf Grund der augenzeugenschaftlichen Ueberlieferung versucht haben, die Ereignisse des Lebens Jesu in geordneter Weise zusammenzustellen. Er sagt zwar nicht direkt, daß er diese Versuche bei dem seinen benutzt habe, aber die Vorstellung der Kirchenväter, als ob er diese Versuche tadele und den seinen ihnen entgegensetze, ist eine ganz unbegründete. Gewiß müssen ihm dieselben nicht genügt haben, da er sonst nicht einen neuen unternommen haben würde; aber da er selbst von ihnen bezeugt, daß sie auf die Ueberlieferung der Augenzeugen zurückgingen, so kann er bei seinen Nachforschungen jene, wenn auch immerhin sekundären, Quellen unmöglich übergangen haben. Nun kennen wir von solchen Versuchen, deren es zu seiner Zeit bereits mehrere gab, wenigstens einen, welcher ganz seiner Beschreibung entspricht, unser Markusevangelium; und da die Art, wie dasselbe schon

kurze Zeit nach seiner Entstehung in unserem ersten Evangelium benutzt wird, für seine Verbreitung und für den Werth, den man ihm beilegte, zeugt, so ist es auch von ihm von vorn herein anzunehmen, daß Lukas dasselbe gekannt und benutzt hat.

Diese Annahme bestätigt aber die Vergleichung unseres dritten mit unserem zweiten Evangelium auf's Auffälligste. Nur die unglückliche Griesbach'sche Hypothese hat die Augen gegen die Abhängigkeit des Lukas von Markus verschließen können, wie sie in meinem Markusevangelium bis ins Einzelnste hinein nachgewiesen ist. In großen Partieen stellt sich sein Text formell und sachlich einfach als eine Erläuterung und Erweiterung, Zurechtstellung und Erleichterung des Markustextes dar; selbst die Spracheigenthümlichkeiten des zweiten Evangeliums haben die Darstellung des Lukas vielfach beeinflußt und erweisen sich seiner andersartigen Ausdrucksweise gegenüber noch deutlich als ein ihm ursprünglich fremdartiges Element. Wir kennen freilich noch einen Versuch, auf Grund der augenzeugenschaftlichen Ueberlieferung die Ereignisse des Lebens Jesu in geordneter Weise darzustellen, nur daß derselbe nicht, wie das Markusevangelium, hauptsächlich auf mündlicher Ueberlieferung eines Augenzeugen, sondern auf der schriftlichen des Apostel Matthäus beruht, das ist unser erstes Evangelium. Aber so sicher wie sich die Benutzung des Markusevangeliums durch Lukas nachweisen läßt, ebenso sicher läßt sich erweisen, daß derselbe unseren kanonischen Matthäus nicht gekannt hat. Wir sahen bereits Kap. 2, wie die Entdeckung der ältesten Quelle von dieser Thatsache ausging. Wir wollen hier nur noch darauf hinweisen, wie gerade in den Abschnitten, wo Lukas, wie der erste Evangelist, das Markusevangelium benutzt, seine Unabhängigkeit von ihm am klarsten hervortritt.

Nicht eine der Aenderungen, welche der erste Evangelist in Folge seiner hier relativ selbständigen Komposition in seinen beiden ersten Theilen an der Ordnung der Markuserzählungen vorgenommen hat, ist von Lukas acceptirt worden, während er sich doch selbst einige, aber völlig anders motivirte Abweichungen erlaubt. Wo der erste Evangelist die Markuskomposition am lebensvollsten umgestaltet hat, in den Streitverhandlungen zu Jerusalem, bleibt Lukas ganz bei der einfachen Aneinanderreihung der Scenen, wie sie Markus giebt, stehen; er hat

die kurzen Warnungsworte vor den Schriftgelehrten anstatt der furchtbaren Wehrufe, bis zu denen sich der Auftritt bei Matthäus steigert, obwohl er dieselben an anderer (übrigens geschichtlich unmöglicher) Stelle bringt, und endigt mit der harmlosen Erzählung des Markus vom Scherflein der Witwe, die im ersten Evangelium als den dramatischen Fortschritt störend fortfallen mußte. Wenn man dagegen vielfach auf eine Reihe von Einzelheiten weist, in denen allerdings beide Evangelisten in ihrer Abweichung von Markus sich auffallend berühren, so ist es jedenfalls ganz unerklärlich, wie Lukas, dessen Verhalten zu seinen Quellen wir noch vielfach mit voller Sicherheit nachweisen können, ein so wichtiges Evangelium, das an Bedeutung den von ihm benutzten Schriften von Nichtaugenzeugen mindestens gleichstand, nicht durchgreifender verwerthet haben sollte. Selbst wenn wir im Stande sein sollten, jene Berührungen ausreichend zu erklären, wozu sich doch noch mancherlei Wege darbieten, bleibt es unmethodisch, wegen einzelner noch zurückbleibender Schwierigkeiten ein aus augenfälligen Thatsachen sich ergebendes Resultat immer wieder in Frage zu stellen. Nicht nur von den pragmatischen Reflexionen des ersten Evangelisten, insbesondere von seinen Nachweisungen der Schrifterfüllung, sondern auch von den ihm eigenthümlichen Ausdrücken und Redeweisen ist nichts in das Lukasevangelium übergegangen, obwohl dasselbe sich sonst auch im sprachlichen Ausdruck in sehr umfassender Weise von seinen Quellen beeinflußt zeigt.

Wenn aber Lukas unser erstes Evangelium nicht kennt und doch eine große Fülle von Stoffen mit ihm gemein hat, so bestätigt sich nur, was wir nach seinem Vorwort ohnehin vermuthen mußten, daß ihm die älteste Apostelschrift eine zweite Quelle gewesen ist, aus der er die Ueberlieferung der Augenzeugen geschöpft hat. Ebenso wie im ersten Evangelium zeigt es sich auch hier nicht selten, daß Lukas Sprüche, die er einmal im Zusammenhange des Markus und im Anschluß an dessen Fassung bringt, an anderer Stelle wiederholt, wo er ihnen im Zusammenhange seiner zweiten Quelle begegnet. Erklärt sich doch so allein die Wiederkehr der Kap. 9 nach Markus gebrachten Aussendungsrede in Kap. 10. Aber gerade die Art, wie er die Stoffe der ältesten Quelle in durchaus anderer Weise als der erste Evangelist mit der Markuserzählung verflochten hat, bestätigt nur aufs

Neue, daß er unser erstes Evangelium nicht kennt. Von den großen Redegruppen desselben findet sich bei ihm keine Spur, vielmehr hat er die vom ersten Evangelisten zu größeren Ganzen zusammengefügten Spruchreihen noch überall in ihrer ursprünglichen Selbständigkeit erhalten, nicht selten auch da, wo sie der erste Evangelist in die Markuserzählung eingeschaltet oder im Anschluß an die bei Markus erhaltenen Fragmente gebracht hat. Daher kommt es auch, daß, während sonst der erste Evangelist die Redestoffe der apostolischen Quelle durchweg ungleich treuer erhalten hat als Lukas, er umgekehrt da, wo er im Anschluß an Markus solche Stoffe bringt, sich vielfach von der sehr freien Wiedergabe des Letzteren beeinflussen läßt, während sie dann bei Lukas, der sie im Zusammenhange der ältesten Quelle bringt, noch ursprünglicher erhalten sind. Auch bei den Erzählungsstücken der ältesten Quelle geht Lukas nicht selten von der farbenreicheren Darstellung des Markus auf die einfachere Fassung der ältesten Quelle zurück und berührt sich dadurch mit dem ersten Evangelium nicht nur in den gleichen Auslassungen, sondern zuweilen auch in denselben Ausdrücken. Aber gerade weil dies nur sporadisch geschieht, ist es klar, das es hier nicht etwa die Kenntniß des ersten Evangeliums, sondern die Benutzung der gemeinsamen Quelle ist, welche diese Berührungen veranlaßt hat. Auch wo beide Evangelisten Stoffe benutzen, die sich bei Markus nicht finden, zeigt sich ihre gegenseitige Unabhängigkeit darin, daß sie dieselben in verschiedener Weise zu erläutern, zu deuten oder einzuflechten versuchen.

Entscheidend für dieses Resultat ist, daß sich die Komposition des Lukasevangeliums, soweit es sich um die öffentliche Wirksamkeit Jesu handelt, in ihren Grundzügen aufs Durchsichtigste aus der Benutzung dieser beiden Quellen erklärt. Von der Bildung sachlicher Erzählungsgruppen, auf welcher die Komposition des Markusevangeliums beruht, und welche theilweise noch ins erste Evangelium übergegangen, ist hier bereits völlig abstrahirt. In mehr historiographischer Weise wird die ganze öffentliche Wirksamkeit Jesu einfach in seine galiläische und jerusalemische Wirksamkeit eingetheilt und zwischen diesen ersten und dritten Theil ein zweiter eingeschaltet, welcher die außergaliläische Wirksamkeit darstellt, die sich der Evangelist nicht mit Unrecht als ein fortgesetztes Wanderleben außerhalb Galiläa's vorstellt,

dessen letztes Ziel Jerusalem war. Der erste dieser Theile baut sich nun einfach auf Markus auf, dessen Erzählungsfaden er bis auf eine Störung durch die Voraufnahme der Verwerfung Jesu in Nazaret, welche, wie wir sehen werden, durch seinen lehrhaften Zweck veranlaßt ist, ununterbrochen folgt bis zur Apostelwahl (4, 14—6, 19). Hier, wo er die Situation vorfindet, in welche schon die älteste Quelle die nach ihr sogenannte Bergrede verlegte, schaltet nun Lukas nicht nur diese Rede ein, sondern er bringt mit ihr eine Reihe von Stoffen aus derselben Quelle in der Ordnung, in der sie dort standen, bis zur Parabelrede. Aus dieser nimmt er aber nur das Gleichniß vom Säemann auf (6, 20—8, 8), weil er mit dem Gespräche, das Markus an dasselbe anknüpft, wieder in den Gang dieser Quelle zurücklenkt, um ihr nun bis zum Ende der galiläischen Wirksamkeit ununterbrochen zu folgen (8, 9—9, 50). Da er, wie er in seinem Vorwort sagt, der zeitlichen Reihenfolge nach erzählen will, so blieb ihm nichts Anderes übrig, als der Markusdarstellung zu folgen, die er, wie noch heute so Viele, für eine chronologische hielt. Hier ist allerdings eine Reihe von Erzählungen ausgelassen (Mark. 6, 45—8, 26), theils weil sie außerhalb Galiläa's spielen, theils weil sie Verhältnisse betreffen, welche für seine heidenchristlichen Leser ihre Bedeutung verloren hatten, theils weil der Evangelist, bereits von der Fülle der Stoffe bedrängt, von zwei verwandten Erzählungen überhaupt nur eine aufzunehmen pflegt. Aber im Uebrigen ist in diesem Abschnitt, abgesehen von der Nachholung der Anekdote von dem Besuche der Verwandten Jesu (8, 19—21), weder in der Reihenfolge des Markus etwas geändert, noch etwas Neues eingeschaltet. Dagegen beginnt der zweite Theil mit einer großen Einschaltung (9, 51—18, 14), in welcher umfassende Stoffe aus der apostolischen Quelle benutzt sind. Offenbar nämlich meinte Lukas aus dem Inhalt der Aussendungsrede dieser Quelle, welche das erste in diesem Theile aus ihr entnommene Hauptstück bildet, schließen zu dürfen, daß dieselbe den Abschluß der zusammenhängenden galiläischen Wirksamkeit Jesu voraussetze, und daher alles in ihr Folgende in die außergaliläische Wirksamkeit oder in das Wanderleben Jesu gehöre. Gerade diese Einschaltung ist uns von so unvergleichlicher Wichtigkeit, weil wir aus ihr noch mit großer Sicherheit die Anordnung und die ursprüngliche Gestalt eines großen Theiles

jener Quelle mit voller Sicherheit abnehmen können, da er auch ihrer Anordnung, die er für eine chronologische hielt, gefolgt sein wird. Dann aber geht Lukas wieder zu Markus über, um aus ihm zu bringen, was dort in die Wirksamkeit Jesu außerhalb Galiläa's in Peräa und Judäa verlegt war (18, 15—19, 27). Auch hier ist nur Weniges aus Gründen, wie wir sie bereits kennen gelernt haben, ausgelassen. Im dritten Theile (19, 28—21, 38), welcher die jerusalemische Wirksamkeit Jesu enthält, hat Lukas sichtlich überall die Markusdarstellung im Auge, deren Faden seine Erzählung folgt.

Das Vorwort des Lukasevangeliums redet aber allerdings von vielen Versuchen, die Thatsachen der evangelischen Geschichte zusammenzustellen, und wir haben bisher nur einen derartigen entdeckt, welcher dem Lukas vorgelegen. Es ist nun freilich keineswegs gesagt, daß alle die Schriften, welche der Evangelist dabei im Auge hat, umfassende Darstellungen des Lebens Jesu waren, es können auch nur einzelne Seiten desselben gewesen sein, die durch solche Sammlungen illustrirt waren; und eben dieser ihr fragmentarischer Charakter mag es bewirkt haben, daß sie über unseren vollständigeren Evangelienbüchern rasch vergessen und spurlos verschwunden sind. Es erhellt auch keineswegs, daß Lukas alle die Schriften, an die er dort denkt, selbst kannte und zu benutzen in der Lage war. Aber eine muß jedenfalls darunter gewesen sein, welche das ganze Leben Jesu umfaßte: denn nur aus einer solchen kann Lukas die Geburtsgeschichte Jesu und seines Vorläufers entlehnt haben, sowie seine so eigenartige Leidensgeschichte mit den Erscheinungen des Auferstandenen. Wir erkennen dieselbe an ihren charakteristischen Eigenthümlichkeiten auch in zahlreichen Stücken, die durch das ganze Evangelium hin zerstreut sind. Alle Seiten des Lebens Jesu, die naturgemäß in der Ueberlieferung gern beleuchtet wurden, finden sich in ihr vertreten, nicht nur in Erzählungen, auch in Parabeln, ja in ganz eigenartigen Ueberlieferungen von Reden, wie der Bergrede, der Rede mit den Weherufen, der Parusierede u. A. Diese Quelle rührte ohne Zweifel von einem Judenchristen her: denn die ganze Erzählungsweise ist mit so offenbarer Absichtlichkeit der heiligen Geschichte des Alten Testaments nachgebildet, und der stark hebraisirende Charakter der Sprache zeigt, daß dieselbe nur von einem geschrieben sein kann, der ebenso im Alten Testament zu Hause,

wie in der Landessprache Palästina's aufgewachsen war. Auf Südpalästina weisen eine Reihe von Ueberlieferungen, und zweifellose Hindeutungen auf die Eroberung Jerusalems zeigen, daß diese bereits hinter dem Erzähler lag. Lukas hat sie vielfach in harmonisirender Weise mit den Darstellungen der ältesten Quelle und des Markusevangeliums zu kombiniren gesucht: dennoch läßt sich das aus ihr entlehnte Material mit großer Sicherheit aussondern, da er jene meist sehr wörtlich reproduzirt hat, dieses nur in leichter schriftstellerischer Ueberarbeitung, während er, wo er diese ihm eigenthümliche Quelle benutzt, nicht nur formell, sondern auch sachlich sehr weit und ohne irgend welche schriftstellerische Motive von ihnen abweicht. Obwohl diese Quelle also jünger als die beiden anderen, die Lukas benutzt, so ist sie uns doch unschätzbar, nicht nur wegen ihres reichen eigenartigen Materials, sondern vor Allem durch die Art, wie sie eine von der jerusalemischen völlig unabhängige Ueberlieferung zeigt. Nur mit der im Johannesevangelium erhaltenen zeigen sich eine Reihe merkwürdiger Uebereinstimmungen. Ueber die Methode, nach der Lukas diese Quelle mit seinen anderen verband, können wir, da wir sie nur aus den von ihm aufgenommenen Stücken kennen, selten sicher urtheilen, und darum auch nicht darüber, wie weit er sie vollständig wiedergegeben hat. Da endlich Lukas am spätesten von unseren drei Evangelisten geschrieben hat, kann es nicht Wunder nehmen, wenn er häufig Worte Jesu und selbst Pointen gewisser Erzählungen gegen Markus mit Matthäus übereinstimmend in einer Form wiedergegeben hat, in der sie die spätere Ueberlieferung darzustellen sich gewöhnt hatte.

Da das Lukasevangelium ganz überwiegend nach schriftlichen Quellen gearbeitet ist, so erklärt sich, daß der einen gewandten griechischen Schriftsteller zeigende Ausdruck des Vorworts im Evangelium selbst nirgends wieder auftritt, sondern dem hebraisirenden Sprachcharakter seiner Quellen Platz macht. Zwar sind dieselben überall durch seine Bearbeitung hindurchgegangen: aber doch beschränkt sich das dem Schriftsteller Eigenthümliche wesentlich auf gewisse Liebhabereien im lexikalischen Ausdruck und auf die Erhaltung grammatischer Feinheiten der griechischen Sprache: aber es erstreckt sich durchaus nicht auf den

Stilcharakter als solchen. Vielmehr zeigt es gerade ein gesundes Sprachgefühl, wenn der Evangelist auch da, wo er sichtlich die Darstellung seiner Quellen selbständig umgestaltet, dies nicht in dem nach dem Zeugniß des Vorworts ihm geläufigen echt griechischen periodischen Stil thut, sondern, um die Einheitlichkeit der Darstellung zu erhalten, in der Ausdrucks- und Darstellungsweise, welche durch seine judenchristlichen Quellen nun einmal als die spezifische Form für die Darstellung der heiligen Geschichte gestempelt war.

Schon die Art, wie Lukas über Entstehung und Zweck seines dem Theophilus gewidmeten Werkes berichtet, zeigt, daß er bereits mit einem historiographischen Bewußtsein an seine Arbeit geht. Er sucht über die Zeit der Geburt Jesu zu orientiren (2, 2), und das große Jahr, mit welchem die evangelische Geschichte beginnt, nennt er nicht nur, sondern charakterisirt es durch einen Ueberblick über die politischen Verhältnisse Palästina's (3, 1 f.), weil er bereits das Bedürfniß fühlt, seine Erzählung mit den großen Weltbegebenheiten und Weltverhältnissen in Beziehung zu setzen. Während die anderen Evangelisten die Gefangennehmung des Täufers in ganz naiver Weise gelegentlich erwähnen und motiviren, schließt Lukas erst mit dem Bericht über sie die Erzählung vom Täufer ab, um dann mit der ausdrücklichen Nennung des Lebensalters, in welchem die öffentliche Wirksamkeit Jesu beginnt, zu dessen Geschichte überzugehen. Auch die Theilung dieser öffentlichen Wirksamkeit in die galiläische, außergaliläische und jerusalemische zeigt, daß er sich und den Leser von geschichtlichen Gesichtspunkten aus über dieselbe zu orientiren versucht. Nur im harmonistischen Interesse hat man behaupten können, daß Lukas seine Stoffe nach sachlichen Gesichtspunkten gruppire. Seine vorwiegende Absicht war jedenfalls, wie er selbst sagt, chronologisch zu erzählen; wie weit ihm dazu seine Quellen den nöthigen Anhalt gaben und ob er ihre Anordnung richtig würdigte, wenn er sie für eine chronologische hielt, ist eine andere Frage; wir kennen ja die Anordnung der ältesten Quelle selbst nur vermuthungsweise, die der ihm eigenthümlichen Quelle garnicht. Auch die Art wie er bei der zuströmenden Fülle des Stoffs die Wiederholungen ähnlicher Ereignisse vermeidet, und die Darstellungen seiner verschiedenen Quellen durch einander ergänzt, zeigt bereits ein Streben nach kunstvollerer Gestaltung des Ganzen. Zu

den historiographischen Gesichtspunkten, die er verfolgt, gehören namentlich auch seine Versuche, für Redestücke, welche in seiner Quelle ohne nähere Angabe ihrer Veranlassung gegeben waren, eine geschichtliche Situation durch Kombination ausfindig zu machen, und scheinbar zusammenhangslose durch Ueberleitungsfragen zu verbinden, sowie die zahlreichen das Spätere vorbereitenden oder auf Früheres zurückblickenden Bemerkungen, durch welche er nicht nur einzelne Erzählungsgruppen, sondern auch die größeren Haupttheile seiner Geschichte mit einander verkettet. Dazu gehören endlich manche offenbar auf Reflexionen über den Entwicklungsgang der Geschichte beruhenden Zurechtstellungen der älteren Erzählung, sowie gewisse ausmalende Züge, welche lediglich seiner Vorstellung von den Ereignissen angehören, die sich aber selbst sichtlich aus seinen Quellen entlehnt zeigen. Von einer historischen Kritik seiner Quellen, welche das Zuverlässige von dem irgendwie Unsicheren scheidet, kann natürlich keine Rede sein. Zu einer solchen fehlten dem Heidenchristen alle Mittel, wie seiner Zeit jeder Sinn dafür abging. Wo ihm parallele Darstellungen vorlagen, und er sie nicht harmonisirend durch einander ergänzen konnte, hat er die farbenreichere und seiner Anschauung sympathischere gewählt. Nur so konnte er hoffen, wie er im Vorwort verspricht, seine Vorgänger an Genauigkeit und Vollständigkeit zu übertreffen.

Trotz des stärkeren Hervortretens historiographischer Absicht und Fähigkeit ist das Evangelium dennoch keine Biographie in rein geschichtlichem Sinne. Aufs Unzweideutigste sagt die Widmung, daß der Verfasser den lehrhaften Zweck verfolgt, den Theophilus durch seine Erzählung von der Sicherheit der Lehren zu überführen, in denen er unterrichtet sei. Da nun Lukas selbst ein paulinischer Heidenchrist ist, so wird auch Theophilus und der weitere Leserkreis, welchem in und mit seiner Person das Evangelium bestimmt wird, auf heidenchristlichem Gebiete zu suchen sein, wo die paulinische Lehranschauung die herrschende war. Dies wird aber dadurch augenscheinlich bestätigt, daß nicht nur palästinensische Orte ausdrücklich als den Lesern unbekannt eingeführt werden, sondern namentlich am Schlusse der Apostelgeschichte italienische Lokalitäten ganz untergeordneter Art den Lesern bekannt erscheinen (vgl. 28, 13. 15), wie es nur bei römischen Heidenchristen vorausgesetzt werden kann. Vor Allem erklärt sich nur aus Rücksicht auf

diesen Leserkreis die Art, wie aus den reichen Ueberlieferungsstoffen, welche sich auf die Stellung Jesu zum Gesetz und zu den pharisäischen Traditionen beziehen, nur soviel aufgenommen wird, als für das Verständniß der Kämpfe Jesu mit der herrschenden Richtung im Volke schlechthin unerläßlich war. Denn die Heidenchristen waren durch Paulus ausdrücklich von dem Gesetze als solchem freigesprochen, und von den Details der jüdischen Gebräuche, auf die sich jene pharisäischen Traditionen bezogen, fehlte ihnen jede nähere Anschauung; ja, es fehlt nicht an Spuren, daß sie dem Evangelisten selbst hie und da nicht mehr hinlänglich verständlich waren.

Es wird hiernach die paulinische Lehre sein, welche Lukas seinen Lesern aus der Geschichte Jesu selbst bestätigen will; und hier kommt ohne Zweifel zunächst die Bestimmung des Heiles für die Heiden in Betracht. Sicher war es die Rücksicht auf diese paulinische Grundlehre, welche ihn bewog, Aussprüche der ältesten Quelle, wie Matth. 7, 6. 10, 5 f., oder die Geschichte der Kananäerin mit ihrer Pointe in Matth. 15, 24, welche ohne nähere Erläuterung leicht als Widerspruch gegen dieselbe aufgefaßt werden konnten, lieber ganz wegzulassen. Wie die Apostelgeschichte offenbar die Tendenz hat, den Gang der Geschichte, wonach das zunächst für Israel bestimmte und ihm dargebotene Heil allmählich unter sichtbarer göttlicher Leitung zu den Heiden überging, nachzuweisen und zu rechtfertigen, so sucht schon die Erzählung des Evangeliums auf diesen Entwicklungsgang vorzubereiten. Der einzige nachweisbare Fall, wo Lukas der Zeitordnung entgegen eine Erzählung rein sachlich einordnet, obwohl mit Andeutungen, die ihre richtige Zeitstellung noch durchaus klar machen, ist die Voranstellung der Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt an die Spitze der galiläischen Wirksamkeit. Dort soll sie offenbar weissagend auf den Erfolg, den Jesus bei seinem Volke fand, hinweisen, wie sie denn auch in der Darstellung, die er aus seinen Quellen auswählt, ausdrücklich auf die Heiden hindeutet, die an Israels Statt des Heiles theilhaftig werden sollen. Ebenso beginnt auch die außergaliläische Wirksamkeit Jesu mit seiner Verwerfung in einem samaritanischen Dorfe (9, 51—56) und die jerusalemische mit einer rührenden Klage über Verstocktheit der Hauptstadt (19, 41—44). Im Uebrigen hat wenigstens ein Ausspruch (13, 30) durch den Zusammenhang, in den er bei Lukas versetzt ist, eine

Beziehung auf die Berufung der Heiden und die Verwerfung Israels bekommen, welche er ursprünglich nicht gehabt hat: in das Gleichniß vom Gastmahl (14, 16—24) ist durch seine allegorisirende Ausmalung der paulinische Gedanke eingetragen, daß die Heiden bestimmt seien, die durch die Verwerfung Israels entstandene Lücke im Gottesreich auszufüllen. Gerade hier zeigt sich aber wieder aufs Klarste die Unabhängigkeit unseres Evangeliums von dem ersten, da von der viel schärferen Art, wie dieses in dem Gleichniß die Verwerfung und Bestrafung Israels ausgeprägt hat, sich bei Lukas nichts findet und ebensowenig von der feierlichen Aussendung der Apostel zu den Heiden am Schlusse desselben, statt derer sich nur eine viel allgemeinere Hindeutung auf ihre Bestimmung für die Heiden in den Reden des Auferstandenen findet (24, 47).

Selbstverständlich konnten die bereits dogmatisch formulirten Hauptlehren des paulinischen Systems in den Reden Jesu nicht zum Ausdruck gebracht werden, wenn nicht ganz Fremdartiges in dieselben hineingelegt werden sollte; denn selbst in der einzigen Stelle, wo der Begriff der Rechtfertigung anklingt (18, 14), hat derselbe keineswegs ein so bestimmt paulinisches Gepräge, daß er von Lukas eingetragen sein müßte. Dagegen tritt allerdings die lehrhafte Absicht des Pauliners darin hervor, daß mit sichtlicher Vorliebe solche Geschichten ausgewählt sind, welche die Sünderliebe Gottes und das Kommen Jesu zur Errettung der Sünder, vor Allem die durch ihn gebrachte Sündenvergebung hervorheben, und solche, welche gegen den selbstgerechten Hochmuth oder gegen die Lohnsucht gerichtet sind, sowie darin, daß gelegentlich die heilbegründende Bedeutung des Glaubens ausdrücklich gewahrt oder betont wird. Auch darf daran erinnert werden, wie Lukas in einen ursprünglich viel allgemeiner lautenden Ausspruch die Verheißung der Gabe des heiligen Geistes hineinlegt (11, 13), welche erst im paulinischen System ihre volle umfassende Bedeutung erlangt, sowie daran, daß in Vorbild und Mahnung in echt paulinischer Weise immer wieder auf das Gebet verwiesen wird. Es ist allerdings durchaus nicht spezifisch paulinisch, aber auch nicht im Widerspruche mit paulinischen Anschauungen und von Lukas gewiß als Konsequenz der Lehre des Paulus gedacht, wenn er so gern und so nachdrücklich die Gefahren des Reichthums und den Segen der Armuth hervorhebt.

Auch hier freilich wird Vieles der ihm eigenthümlichen Quelle angehören, die er aber eben darum gern bevorzugt. Das gilt insbesondere von den immer wiederkehrenden Mahnungen zur Wohlthätigkeit, die bis zur Forderung der Aufopferung alles Eigenbesitzes im Interesse der Nächstenliebe fortgehen, da dieses Interesse sich auch in den Erzählungen der Apostelgeschichte zeigt. Allein sicher geht es auf seine Quelle zurück, wenn in ihm Aussprüche Jesu bis zu einer einseitigen Schärfe zugespitzt werden, die seinem Lehrer Paulus schwerlich unbedenklich erschienen wäre.

Für die Abfassungszeit des Evangeliums giebt uns die Ueberlieferung keinerlei sichere Anhaltspunkte. Wenn man aus dem Abbrechen der Apostelgeschichte mit dem Jahre 63 vielfach geschlossen hat, daß dieselbe um diese Zeit und also das ihr vorangehende Evangelium noch früher geschrieben sei, so macht schon die Benutzung der apostolischen Quelle und des Markusevangeliums diese Annahme völlig unmöglich. Vor Allem aber führt uns die ihm eigenthümliche Quelle bis über die Zerstörung Jerusalems hinab. Wenn in derselben bereits Jerusalem eine Zeit lang von den Heiden zertreten erscheint, so erhellt daraus, daß man sich an den Gedanken gewöhnt hatte, wie behufs der Gewinnung der Heidenwelt die Wiederkehr Christi, die ursprünglich im unmittelbaren Zusammenhange mit der Katastrophe in Judäa eintreten sollte, noch weiter hinausgeschoben sei (21, 24). Da der Evangelist aber immer noch an der Weissagung festhält, daß die Generation, welche das Auftreten Jesu erlebt hatte, auch noch das Ende sehen werde (21, 32), so dürfen wir schwerlich die Abfassung des Evangeliums viel über das erste Decennium nach dem Jahre 70 hinabrücken.

So hat im Anfange der achtziger Jahre auch die durch Paulus begründete Heidenkirche ihr Evangelium erhalten. Da aber mit dem Untergange des jüdischen Staates und Tempels die Gründe wegfällig geworden waren, welche in der früheren Zeit noch die Trennung der Judenchristen von den Heidenchristen aufrecht erhalten hatten, so sehen wir im zweiten Jahrhundert sehr bald das Evangelium der Judenchristen zusammen mit dem der Heidenchristen und dem beiden zu Grunde liegenden Markusevangelium ein Gemeingut der großen Gesammtkirche werden.

6. Die Johanneische Frage.

Die rasche Entwickelung der Evangelienliteratur seit den letzten sechziger Jahren zeigt, wie dieselbe einem unabweislichen Bedürfniß der Gemeinde entgegenkam. Freilich erhält sich neben ihr noch fast ein Jahrhundert lang die mündliche Ueberlieferung, aber mehr und mehr empfängt doch auch diese durch die schriftliche ihr Gepräge. Wo uns bei den Schriftstellern in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Herrnworte begegnen, die damals neben der heiligen Schrift Alten Testaments so zu sagen den Kanon der Kirche bildeten, tragen sie überall den synoptischen Typus, ohne gerade mit Ausschließlichkeit der Fassung eines unserer drei Evangelisten zu entsprechen. Daneben tauchen nur hie und da bei den sogenannten apostolischen Vätern, bei einem Barnabas, Hermas, Ignatius, mehr oder weniger deutliche Anklänge auf an die eigenthümliche Ausdrucksweise und die Christusreden unseres vierten Evangeliums; bei Polykarp finden wir ein Wort aus dem ersten Johannesbriefe angeeignet, der zwar etwas älter ist, aber sicher von demselben Verfasser wie unser viertes Evangelium herrührt: und eine gleiche Benutzung dieses Briefes durch Papias von Hierapolis ist uns glaubwürdig bezeugt (bei Euseb., Kirchengesch. 3, 39). Aber erst um die Mitte des Jahrhunderts bei Justin dem Märtyrer, dessen überreiche Anführungen aus den „Denkwürdigkeiten der Apostel" noch ganz überwiegend auf den synoptischen Typus zurückgehen, findet sich eine unzweifelhafte Anspielung auf die Nikodemusgeschichte des vierten Evangeliums (Apol. I, 61) neben vereinzelten anderen Anklängen an die Geschichtserzählung und die Herrnworte desselben. Auch zeigt sich seine ganze Lehre von Christo sichtlich bereits durch die Anschauungen des vierten Evangelisten beeinflußt und wird von ihm selbst auf seine „Denkwürdigkeiten" und auf die Lehre Christi zurückgeführt in einer Weise, die nur dem vierten Evangelium und seinen Christusreden gelten kann (vgl. besonders Dial. 48. 105). Gleichzeitig enthalten die in judenchristlichen Kreisen entstandenen sogenannten Clementinischen Homilien zweifellose Anspielungen auf Erzählungen und Herrnworte des vierten Evangeliums (vgl. besonders 3, 52. 19, 22): und die ganze Aeonenlehre der valentinianischen

Gnosis geht sichtlich auf das vierte Evangelium zurück. Ja, in den gnostischen Kreisen scheint man mit Vorliebe und viel früher als in den kirchlichen unser viertes Evangelium in umfassender Weise benutzt zu haben, wenn auch die Dunkelheit, die über den Anfängen des Gnostizismus ruht, und die in unseren dürftigen Quellen vielfach vorkommende Vermischung von Früherem mit Späterem verhindern, mit voller Sicherheit festzustellen, wie früh diese Benutzung begonnen hat.

Schon von dem Schüler Justins, Tatian, wird unser viertes Evangelium in seiner Evangelienharmonie mit den drei älteren zu einem Ganzen verwoben, und gerade ein Jahrhundert nach der Entstehung unserer synoptischen Evangelienliteratur (c. 170) citirt derselbe in seiner apologetischen Schrift (orat. ad Graec. 13) ein Wort aus dem Prolog des Evangeliums (1, 5) ganz wie eine Stelle der heiligen Schrift Alten Testaments. Gegen das letzte Viertel des zweiten Jahrhunderts beginnt die Geschichtserzählung des vierten Evangeliums in den kirchlichen Kreisen, die bisher fast ausschließlich durch die synoptische Ueberlieferung in ihren Vorstellungen von der Geschichte Jesu beherrscht waren, wirksam zu werden. Melito von Sardes redet von einer dreijährigen Wirksamkeit Jesu, die er nur nach dem vierten Evangelium annehmen kann; Apollinaris von Hierapolis spielt auf die Geschichte vom Lanzenstich an und deutet die älteren Evangelien nach der Angabe des vierten über den Todestag Jesu; Polykrates von Ephesus charakterisirt den Apostel Johannes als den Jünger, der an des Herrn Brust lag, was sich nur aus dem vierten Evangelium ergiebt, wenn dasselbe von diesem Apostel herrührt. Theophilus von Antiochien, der etwa 180 starb, ist der erste, der das Evangelium ausdrücklich als johanneisches anführt; aber auf der Neige des Jahrhunderts sehen wir dasselbe in allen Theilen der Kirche als ein Werk des Apostel Johannes anerkannt und gebraucht, und die Vierzahl unserer Evangelien als eine altüberlieferte betrachtet. Der wichtigste der Zeugen aus dieser Zeit, Irenäus, Bischof von Lyon, stammt aus Kleinasien; er war ein Schüler des Polykarp von Smyrna gewesen und hatte viel mit kleinasiatischen Presbytern verkehrt, die den Apostel Johannes noch selbst gesehen hatten, seit derselbe, wie die Apokalypse beweist, nicht lange vor der Zerstörung Jerusalems nach Kleinasien übergesiedelt war. Von ihm wissen wir, daß derselbe noch bis gegen das

Ende des Jahrhunderts in Ephesus gelebt hatte, hoch betagt als der letzte der Apostel. Dann aber ist es ganz undenkbar, daß in den die Ueberlieferung über den Apostel noch aus erster Hand besitzenden kleinasiatischen Kreisen, in denen um die siebziger Jahre das vierte Evangelium das maßgebende wird, und aus denen Irenäus viel früher schon seine Nachrichten über den Ursprung desselben erhalten hatte, ein Evangelium als johanneisch zur Geltung kommen konnte, von dem die Zeitgenossen des Apostels nie etwas gewußt und erzählt hatten, und das durch die Vorliebe, welche es in häretischen Kreisen fand, in dem harten Kampfe mit der dasselbe eifrig und geschickt verwerthenden Gnosis den Kirchenlehrern eher verdächtig werden als sich empfehlen konnte.

Wohl hat man neuerdings im Interesse der Bestreitung des Johannesevangeliums diese Ueberlieferung anzuzweifeln versucht, indem man glaublich machen wollte, daß Irenäus einen anderen in Ephesus lebenden Herrnschüler, Namens Johannes, mit dem Apostel verwechselt habe. Allein die Art, wie er einen Jugendgenossen an die Mittheilungen ihres gemeinsamen Lehrers Polykarp über seinen Verkehr mit dem Apostel Johannes erinnert (bei Eus. K.G. 5, 20), und wie er den römischen Bischof darauf hinweist, daß Polykarp einem seiner Vorgänger gegenüber sich auf die mit dem Apostel noch getheilte Passahobservanz berufen habe (ebend. 5, 24), schließt jede derartige Verwechselung aus. Ebenso seine Mittheilungen über das, was er von den kleinasiatischen Presbytern, die noch Zeitgenossen des Johannes gewesen waren, gehört hatte, z. B. eine Angabe derselben über das Alter Jesu, die nur aus dem vierten Evangelium erschlossen sein kann (adv. haer. III. 22, 5), oder eine Ueberlieferung, in welcher sie sich direkt auf ein Wort dieses Evangeliums berufen (V, 36, 2). Dazu kommt, daß schon vor ihm Polykrates von Epesus, der noch im Mannesalter mit Polykarp verkehrt hatte, sich dem römischen Bischof Viktor gegenüber auf den in Ephesus begrabenen Johannes als einen Vertreter der kleinasiatischen Passahobservanz beruft und denselben unzweifelhaft als den Lieblingsjünger des vierten Evangeliums bezeichnet (bei Eus. 5, 24); daß gleichzeitig mit ihm und ganz unabhängig von ihm Klemens von Alexandrien eine Geschichte aus der ephesinischen Wirksamkeit des Johannes berichtet, und eine ähnliche Ueberlieferung

sich schon viel früher bei Apollonius findet. Daher haben selbst alle besonneneren Vertreter der Tübinger Schule, die doch am schärfsten die Echtheit des Johannesevangeliums bestritt, schon seit Lützelberger zum ersten Mal diesen Trumpf ausspielte, jene Annahme als haltlose Hyperkritik energisch zurückgewiesen.

Unser viertes Evangelium tritt von vorn herein mit dem Anspruch auf, von dem Apostel Johannes geschrieben zu sein. Die ältesten Evangelien deuten über die Person ihrer Verfasser nichts an; es ist nur die Ueberlieferung, die sie dem oder jenem zuschreibt. Unser Evangelist beansprucht selbst einer von denen zu sein, in deren Mitte das fleischgewordene Wort gewohnt und seine Herrlichkeit zu schauen gegeben habe (1, 14), er beruft sich bei einem ihm besonders wichtigen Ereigniß auf seine Augenzeugenschaft (19, 34 f.). Freilich sagt er nicht, wer er sei; aber gleich am Anfange des Evangeliums treten zwei Jünger auf (1, 35), von denen nur einer genannt wird, der andere ungenannt bleibt, und von denen Dinge erzählt werden, die nur für die Betheiligten selbst ein solches Interesse gewinnen konnten, daß sie der Aufzeichnung werth schienen. Ebenso erscheint beim letzten Mahle (13, 23 f.), im Vorhofe des hohenpriesterlichen Palastes (18, 15 f.) und am offenen Grabe (20, 2—8) neben Petrus ein solcher ungenannter Jünger und wird ausdrücklich als derjenige bezeichnet, welchen der Herr lieb hatte, und welcher beim letzten Mahle an seiner Brust lag. Dieser Lieblingsjünger wird ausdrücklich als unter dem Kreuze stehend bezeichnet (19, 26); und wenn unmittelbar darauf der Verfasser sich auf seine Augenzeugenschaft beruft (19, 35), so kann er nur mit diesem Lieblingsjünger sich identifiziren wollen. Da aber außer Petrus nur die beiden Zebedäiden den engsten Kreis der Vertrauten Jesu bildeten und von diesen Jakobus viel zu früh gestorben ist, um als Verfasser des Evangeliums in Betracht zu kommen, so kann dieser Lieblingsjünger nur der Apostel Johannes sein.

Gewiß giebt es im Alterthum eine pseudonyme Literatur, die keineswegs nach unseren literarischen Gewohnheiten gemessen und als Fälschung beurtheilt werden kann. Aber gerade die Naivetät, mit welcher der Spätere seinen Worten eine höhere Autorität dadurch zu verschaffen sucht, daß er sie einer gefeierten Größe der Vergangenheit in den Mund legt, in deren Geiste er reden will, rechtfertigt diese schrift-

stellerische Form. Ganz anders ist es hier. Der Verfasser nennt keinen Namen, er giebt nur zu verstehen, daß der wiederholt auftretende ungenannte Jünger es sei, der hier aus eigener Augenzeugenschaft schreibt, er läßt nur durch Kombination errathen, daß dieser Augenzeuge kein anderer sein könne, als Johannes. Renan war es, welcher es der modernen Kritik deutlich machen mußte, das sei nicht pseudonyme Schriftstellerei, wie sie das Alterthum kennt, das sei entweder Wahrheit oder raffinirte Fälschung, offenbarer Betrug. Es kommt noch Eines hinzu. Das Evangelium schließt mit einer Angabe über seinen Zweck in förmlichster Weise ab (20, 30 f.). Alles Uebrige ist ein Nachtrag, in dem schon manche Anzeichen eine fremde Hand verrathen, so sehr der an johanneische Erzählungsweise erinnernde Inhalt zeigt, daß derselbe aus johanneischer Ueberlieferung stammt. Am Schlusse aber wird es klar, daß dieser Nachtrag die Absicht hat, die Auffassung eines Wortes Jesu an den Lieblingsjünger zurechtzustellen (21, 23), aus dem man geschlossen hatte, Johannes werde noch die Wiederkunft des Herrn erleben. Daraus folgt, daß derselbe erst nach dem Tode des Johannes dem Evangelium hinzugefügt ist: und da dasselbe nirgends ohne ihn erscheint, ist es erst mit ihm an die Oeffentlichkeit getreten. Nun erklärt aber der Verfasser des Nachtrags in der formellsten und unzweideutigsten Weise, daß der Lieblingsjünger, von dem zuletzt die Rede war (21, 20), die im Evangelium erzählten Thatsachen bezeugt und *niedergeschrieben* habe, und bestätigt zugleich im Namen einer Mehrheit die Wahrhaftigkeit seines Zeugnisses (21, 24). Entweder haben wir hier eine raffinirte Fälschung, welche eine Schrift des zweiten Jahrhunderts durch ein unwahres Zeugniß mit voller Absichtlichkeit dem Apostel Johannes vindiziren will, wobei nur unbegreiflich bleibt, wie die ungenannte Mehrheit, in deren Sinne der Verfasser des Nachtrags schreibt, annehmen konnte, daß ihr Zeugniß für die Leser irgend ein Gewicht haben werde. Oder es redet hier wirklich der johanneische Kreis in Ephesus, in welchem noch andere Herrnschüler lebten, und in welchem die Thatsachen der evangelischen Geschichte bekannt genug waren, um einem von der älteren Ueberlieferung in manchen Punkten abweichenden Evangelium Zeugniß geben zu können. Einer aus diesem Kreise hat im Namen desselben dieses Nachtragskapitel mit seinem Schlußwort

hinzugefügt, als das Evangelium von ihm aus der Gemeinde übergeben wurde, die natürlich sehr wohl wußte, aus welchen Händen sie dasselbe empfing, und wer darum die hier Redenden seien. Dann aber haben wir in ihm ein Zeugniß über den Ursprung des Evangeliums, so alt und so sicher, wie wir es nur irgend wünschen können. Dann begreifen wir, wie im Kreise der kleinasiatischen Presbyter, die jene Zeugen noch selbst gekannt hatten, über den Ursprung dieses Evangeliums die zweifellosteste Gewißheit herrschte und wie durch ihn einem Irenäus, der in diesem Kreise selbst viel verkehrt hatte, und den anderen Vätern an der Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts, die von jenem Kreise her das Evangelium erhielten, die apostolische Abkunft des Evangeliums so sicher gestellt war, daß trotz des Mißbrauchs desselben durch die Häretiker in der alten Kirche nie ein nachhaltiger Zweifel an derselben aufkommen konnte.

Man hat einst wohl gemeint, das reine Griechisch des Evangeliums passe nicht zu dem Fischer vom Gennezaretsee. Heute zweifelt Niemand mehr daran, daß gerade die niederen Stände Galiläa's im täglichen Verkehr mit dem umwohnenden und bereits mitten in das eigene Volksthum eingedrungenen Griechenthum des Verständnisses der griechischen Sprache garnicht entrathen konnten. Hatte vollends Johannes einige zwanzig Jahre bereits in griechischer Umgebung gelebt, so mußte er sich eine gewisse Gewandtheit im Gebrauche dieser Sprache angeeignet haben. In der That aber blickt durch das griechische Gewand dieses Evangeliums überall der Stilcharakter des Palästinensers hindurch. Diese unperiodische Satzbildung, diese einfachste Verknüpfung der Sätze, die von dem reichen griechischen Partikelschatz zur Andeutung ihrer logischen Beziehung keinen Gebrauch macht, diese Vorliebe für Antithesen und Parallelismen, diese Umständlichkeit der Erzählungsweise und Wortarmuth im Ausdruck, diese ganz hebräischartige Wortstellung zeigen mehr als einzelne Verstöße gegen griechisches Sprachgefühl, die doch auch nicht ganz fehlen, daß das Evangelium wohl griechisch geschrieben, aber aramäisch gedacht ist. Die mit Vorliebe eingestreuten aramäischen Ausdrücke, die etymologisirende Deutung eines hebräischen Namens (9, 7) lassen deutlich den Palästinenser erkennen,

dem nach einigen seiner Citate selbst der Grundtext der heiligen Schrift nicht ganz unbekannt gewesen zu sein scheint. Ueberall zeigt er sich mit den Lokalitäten Palästina's aufs Genaueste vertraut. Er kennt die Breite des Tiberiassees (6, 19), die Entfernung Bethaniens von Jerusalem (11, 18), er unterscheidet das unbedeutende Kana Galiläa's stets ausdrücklich von einem gleichnamigen Oertchen und weiß, daß man von dort nach Kapharnaum zum Seeufer herabsteigt (2, 12. 4, 47). Die Lokalität am Jakobsbrunnen steht ihm aufs Lebendigste vor Augen, und er kennt die Traditionen, die sich daran knüpfen; er nennt die Namen ganz unbedeutender Ortschaften, er ist mit den Oertlichkeiten in Jerusalem und im Tempel wohl vertraut. Selbst die Namen unbedeutenderer jüdischer Feste sind ihm geläufig, und er rechnet nach jüdischer Stundenzählung; er ist mit der rituellen Praxis der Beschneidung und der Passahfeier, mit der Strafe des Synagogenbanns, mit den häuslichen Gebräuchen der Juden bei Hochzeit und Begräbniß wohl bekannt; er weiß die Zeit, wo die herodianische Tempelrestauration begann (2, 20). Er kennt die Verhältnisse zwischen Juden und Samaritern, die Stellung der Pharisäerpartei im Synedrium; er giebt die Beziehung des Annas zu Kajaphas an und die Schranke, welche die Reservatrechte des römischen Statthalters der Macht des Synedriums zogen. Er unterscheidet aufs Genaueste die Masse der galiläischen Festpilger von der Bevölkerung der Hauptstadt, er charakterisirt aufs Treffendste den jüdischen Gelehrtendünkel, er führt uns, wie keiner der Evangelisten, in die vielgestaltigen Formen der jüdischen Messiaserwartung ein.

Man hat freilich behauptet, die Art, wie der Verfasser im Prolog seines Evangeliums an die philonische Logoslehre anknüpfe, verrathe wenigstens einen alexandrinischen Juden und keinen palästinensischen. Aber wenn man auf diesem Wege die Unechtheit des Evangeliums beweisen wollte, so hat man übersehen, daß die Beweisführung sich im Kreise dreht. Wäre freilich erwiesen, daß das Evangelium von keinem Augenzeugen herrührt, daß der Verfasser nur seine Dogmatik in den Christusreden seines Evangeliums entwickelt, dann wäre die Frage berechtigt, wo er diese Dogmatik her hatte, und dann böte die alexandrinische Religionsphilosophie einen passenden Anknüpfungspunkt. Aber selbst dann würde man erwarten, daß sich auch die

wesentliche Eigenthümlichkeit der Lehre Philo's, insbesondere die Zersetzung des alttestamentlichen Gottesbegriffs durch hellenische Philosophie in unserem Evangelium widerspiegle; und doch zeigt sich davon überall das gerade Gegentheil. Ist aber der Verfasser durch Aussprüche Jesu und durch die Eindrücke seines Lebens zu seiner Anschauung von dem ewigen göttlichen Wesen Christi gelangt, wenn auch immerhin erst durch das Licht, das von der Thatsache der Erhöhung Christi auf sein irdisches Leben fiel, so ist gar kein Grund, ja keine Möglichkeit mehr vorhanden, dieselbe irgend wie aus Philo entlehnt sein zu lassen. Die Frage, ob er die Bezeichnung des ewigen Wesens Christi durch „das Wort" im Anschluß an einen durch die alexandrinische Religionsphilosophie in Kleinasien gangbar gewordenen Sprachgebrauch gebildet, oder ob er sie unmittelbar aus dem Alten Testamente oder den palästinensischen Targumen geschöpft habe, ist dann eine relativ gleichgültige und wird nach geschichtlichen Erwägungen entschieden werden müssen, die ersterer Annahme keineswegs so günstig sind, wie man gemeinhin meint. Was der Evangelist von dem ewigen Worte lehrt, ist aber keinesfalls aus Zeitvorstellungen geschöpft, sondern ist nur das Resultat seiner theologischen Meditation, welche den Schlüssel zur Erklärung des Höchsten und Einzigartigen, das er im Leben Jesu geschaut hatte, im Alten Testamente suchte und fand.

In alledem liegt sicher kein Anlaß zu einer johanneischen Frage. Die Tübinger Kritik hat die äußeren Zeugnisse für das Evangelium bemängelt, bis neuere Funde, wie die Philosophumena mit ihren reichen Johannes-Citaten aus gnostischen Schriften, der Schluß der Clementinen mit der Geschichte vom Blindgeborenen, der syrische Kommentar zu Tatian's Diatessaron, lange hartnäckig von ihr festgehaltene Behauptungen definitiv widerlegten. Auch bei der unbefangensten Abwägung der Geschichte des vierten Evangeliums im zweiten Jahrhundert wird man zugestehen müssen, daß dieselbe seiner apostolischen Abfassung nicht ungünstig ist. Ebenso ist das Selbstzeugniß des Evangeliums bald hier, bald dort angefochten worden; aber seine Bemängelungen scheitern an den einfachsten exegetischen Thatsachen. Die Behauptung, daß dasselbe schon durch die tendenziöse Absicht, den Petrus, der in der synoptischen Ueberlieferung das unbestrittene Haupt des Apostelkreises ist, hinter den Lieblingsjünger zurückzustellen, sich als fingirt erweise,

gründet sich auf die erzwungene Mißdeutung solcher völlig unverfänglichen Detailzüge, wie daß Petrus durch Vermittelung des Jüngers, der an Jesu Brust lag, fragt, wen derselbe mit seinem Verräther meine, daß Johannes ihn im Hofe des Hohenpriesters einführt und als der Jüngere ihm voran zum Grabe eilt, die alle selbstverständlich mit einem Primat des Petrus oder des Lieblingsjüngers nichts zu thun haben. Ein Evangelium, welches bei der ersten Begegnung dem Petrus von Jesu den Namen des Felsenmannes ertheilen läßt, welches das große Bekenntniß des Petrus nur noch bedeutsamer hervorhebt als die Synoptiker, welches am offenen Grabe ihn mit Johannes unzweifelhaft zum Glauben an die Auferstehung gelangen (20, 8 f.) und ihn im Nachtragskapitel ausdrücklich nach seinem ebenso von den Synoptikern erzählten tiefen Fall in sein Hirtenamt wiedereinsetzen läßt, kann nicht die Absicht haben, den Petrus irgendwie zu degradiren. Es bleibt vielmehr dabei, daß jenes Selbstzeugniß nur die Wahl läßt zwischen einer raffinirten Fälschung und einer entscheidenden Beglaubigung seiner apostolischen Abkunft. Gegenüber den zahlreichen Thatsachen, welche die genaue Bekanntschaft des Verfassers mit palästinensischen Oertlichkeiten und Verhältnissen verrathen, erscheinen die kümmerlichen Versuche der Kritik, ihm einzelne Irrthümer und Verwechselungen nachzuweisen, die sich durch den Kontext selbst als unmöglich erweisen, oder gar ihm die Vorstellung unterzuschieben, als habe in Israel das Hohepriesterthum alljährlich gewechselt, als von vorn herein verurtheilt. Daß das vierte Evangelium von einem Palästinenser herrührt, würde feststehen, auch wenn wir keinen Anlaß hätten, dasselbe auf den Apostel Johannes zurückzuführen.

Die johanneische Frage ist ein Erzeugniß der von Ferdinand Christian Baur begründeten Kritik, sie ist geradezu die Lebensfrage für die Tübinger Schule. Es handelt sich hier nicht um etliche von ihr aufgeworfene neue Bedenken oder Zweifel gegen die apostolische Abkunft des vierten Evangeliums, die nach ihrer ersten Bestreitung durch Bretschneider von allen Richtungen der Theologie her nur neu und fest begründet schien; mit dieser Frage steht und fällt die gesammte Anschauung der Schule von dem Entwicklungsgange des apostolischen

und nachapostolischen Zeitalters. Die Tübinger Schule kann, ohne mit all ihren Voraussetzungen zu brechen, die Echtheit des johanneischen Evangeliums nicht zugestehen. Sie geht davon aus, daß die Urapostel, beschränkt in gesetzlichen und partikularistischen Anschauungen, von vorn herein dem nachberufenen Apostel Paulus feindselig gegenüberstanden, seinen Apostolat nicht anerkannt, seine heidenchristlichen Gemeinden durch ihre gesetzlichen Anforderungen und ihre Bekämpfung seiner Person verwirrt, und ihre elementaren Vorstellungen von Christi Person und Werk seinen höheren Anschauungen gegenüber bis ans Ende festgehalten haben. Erst im zweiten Jahrhundert habe sich allmählich theils von urapostolischer, theils von paulinischer Seite eine Annäherung der beiden feindlichen Richtungen angebahnt, die um die Mitte des Jahrhunderts im gemeinsamen Kampfe gegen die häretische Gnosis zur Einheit der katholischen Kirche führte. Dann kann freilich unser viertes Evangelium, das mit seinen Anschauungen über die angeblichen Gegensätze des apostolischen Zeitalters weit hinaus ist, nicht von einem Urapostel herrühren, sondern nur von einem Heidenchristen des zweiten Jahrhunderts, welcher der Urheber oder der Repräsentant der endlich vollzogenen Ausgleichung aller Gegensätze in einer höheren universalistischen Anschauung war. Wenn Johannes in der späteren Zeit seines Lebens in den paulinischen Wirkungskreis in Kleinasien eingetreten ist, so kann er es nach der Anschauung dieser Schule nur gethan haben, um das Werk des Paulus im judaistischen Sinne zu reformiren. Zeuge davon sei die Apokalypse aus dem Ende der sechziger Jahre, die mit ihrer streng gesetzlichen und partikularistischen Richtung die feindselige Stellung der Urapostel gegen Paulus urkundlich dokumentire. Zeuge davon seien die Passahstreitigkeiten des zweiten Jahrhunderts, in welchen die judaisirende Richtung der Kleinasiaten an der Feier des 14. Nisan im Anschluß an den jüdischen Ritus festhielt, während die Occidentalen dieselbe mit Berufung auf das vierte Evangelium bekämpften, welches gerade Christum als das wahre Passahlamm bereits am 14. Nisan gestorben sein lasse, um damit jeden Anschluß an die jüdische Passahfeier für immer unmöglich zu machen. Die geistige Hoheit, ja den echt apostolischen Charakter des vierten Evangeliums, der dasselbe von Alters her zu dem Lieblingsevangelium der Kirche gemacht hat, will die Tübinger Schule nicht bestreiten, sie

hat es hochgepriesen und konnte seine geschichtliche Bedeutung für die kirchliche Entwickelung nicht hoch genug anschlagen. Wie es aber kam, daß der Verfasser unserer Schrift, dieser größte Geist des zweiten Jahrhunderts, der die uns bekannten Gestalten jener Epigonenzeit um mehr als Haupteslänge überragt, namenlos und unbekannt geblieben, daß derselbe unter den Aposteln zum Träger seiner tiefsinnigen Umbildung der gesammten älteren Ueberlieferung gerade den in dieser wenig genannten Johannes erkor, dessen Apokalypse ihm im höchsten Grade unsympathisch sein mußte, das freilich hat die Tübinger Schule kaum zu erklären versucht und gewiß nicht zu erklären vermocht.

Jene Geschichtsanschauung der Tübinger Schule gründet sich aber auf eine oft genug widerlegte Mißdeutung der paulinischen Briefe, die wohl von einem schweren Kampfe des Apostels gegen eine judenchristliche Richtung in der Gemeinde wissen, aber von den Urapostеln ausdrücklich bezeugen, daß dieselben sein eigenthümliches gesetzesfreies Evangelium für die Heiden anerkannt und mit ihm den Bund gemeinsamer Arbeit durch Handschlag geschlossen haben (Gal. 2). Sie fordert zu ihrer Durchführung die Unechterklärung der meisten paulinischen Briefe und aller sonst aus urapostolischen Kreisen erhaltenen Dokumente mit Ausnahme der Apokalypse, auch solcher wie der erste Petrus- und der Jakobusbrief, die, richtig erklärt, in ihrer ganzen geschichtlichen Situation den Stempel ihrer Echtheit an sich tragen. Sie entbehrt schon in der älteren evangelischen Literatur, die nirgends eine Spur jener Gegensätze oder die Tendenz ihrer Ausgleichung zeigt, wie wir gesehen haben und noch weiter im Einzelnen zeigen werden, jedes Anhalts. Ohne Zweifel hat der Apostel Johannes, wie alle Urapostel, für seine Person und für die Gläubigen aus Israel an dem Gesetze der Väter festgehalten und bis zum Ausbruch des jüdischen Revolutionskrieges an der Bekehrung seines Volkes gearbeitet, damit dasselbe als solches der messianischen Segnungen theilhaftig werde. Das setzt freilich voraus, daß ihm keine Aussprüche Jesu bekannt waren, welche Israel von der mit der Beschneidung übernommenen Verpflichtung zur Erfüllung des Gesetzes entbanden, welche die heilige Schrift des Alten Testaments verwarfen und die heilsgeschichtliche Stellung Israels verleugneten. Aber die Ansicht, daß das vierte Evangelium einen antinomistischen und antijüdischen Standpunkt vertrete, steht mit zahl-

reichen Thatsachen im klarsten Widerspruch. Wie der Evangelist überall in der Erscheinung Christi die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung erblickt und nachweist, kaum weniger umfassend als unser erster Evangelist, so erklärt Jesus bei ihm ausdrücklich, daß die gerade in diesem Zusammenhange als das Gesetz bezeichnete Schrift nicht gebrochen werden könne (Joh. 10, 34 f.), rügt die Uebertretung des Gesetzes und argumentirt von der Voraussetzung der bindenden Autorität der Beschneidung aus (7, 19. 22). Er zieht zu den Festen nach Jerusalem hinauf, häufiger als bei den Synoptikern, er reinigt den Tempel als seines Vaters Haus (2, 16 f.) und schließt mit der Forderung der Anbetung in Geist und Wahrheit ausdrücklich nur für die Zukunft und nicht für die Gegenwart die Anbetung in Jerusalem aus (4, 21. 23). Im direktesten Widerspruch mit diesen Thatsachen deutet die Kritik einige Stellen, wo Jesus das Gesetz als ihr Gesetz bezeichnet, um sie mit ihrer eigenen höchsten Autorität zu schlagen, als Hinweisung darauf, daß er ihr Gesetz nicht anerkenne. Wie ferner der Evangelist Israel als das Eigenthumsvolk des Logos bezeichnet (1, 11) und der Täufer den Messias für Israel offenbar werden läßt (1, 31), so erklärt Jesus bei ihm, daß das Heil von den Juden herkomme (4, 22), verläßt Samaria nach kurzer, ausdrücklich nicht von ihm beabsichtigter, Wirksamkeit und erwartet seine Verherrlichung unter der Heidenwelt erst nach seinem Tode (12, 23 f.). Wohl will er auch einst die zerstreuten Gotteskinder der Heidenwelt unter seinen Hirtenstab sammeln (10, 16, vgl. 11, 52); aber weder wird der Uebergang des Reiches von den Juden zu den Heiden so direkt geweissagt, wie bei den Synoptikern, noch werden die Apostel ausdrücklich mit der Heidenmission betraut. So erscheint im Evangelium die Stellung Jesu zum Gesetz und zu seinem Volk durchaus nicht so aufgefaßt, daß dasselbe nicht von einem Urapostel herrühren könnte.

Daß Johannes auch in Kleinasien noch das jüdische Passah mitgefeiert hat, natürlich in christlicher Umdeutung, ist freilich sicher genug bezeugt; aber das hat nach 1 Cor. 5, 7 f. sichtlich auch Paulus gethan. Mit dem vierten Evangelium stände dies nur im Widerspruch, wenn diese Feier sich darauf stützte, daß am 14. Nisan Jesus sein letztes Passah gehalten und das Abendmahl eingesetzt habe, da er nach jenem bereits einen Tag früher das letzte Mahl mit den Jüngern

gehalten hat und am 14. Nisan gestorben ist. Aber der Tag der Feier war ohne Zweifel durch den Anschluß an die jüdische Festfeier gegeben, und der moderne Gesichtspunkt einer Erinnerung an die geschichtliche Abendmahlseinsetzung derselben völlig fremd. War vollends, wie von namhaften neueren Gelehrten angenommen wird, der Sinn des christlichen Passah ursprünglich eine Feier des Todestages Christi, so kann dieselbe nur von einer Ueberlieferung, wie sie das vierte Evangelium enthält, ausgegangen sein, da nach der Darstellung des Synoptiker Jesus erst am 15. Nisan gekreuzigt sein könnte. Daß das vierte Evangelium die Tendenz habe, Jesum als das wahre Passahlamm und damit als die Abrogation des jüdischen Passah darzustellen, ist, so nachdrücklich es von der Tübinger Kritik behauptet wird, völlig unerweislich. Denn das Täuferwort vom Gotteslamm, das der Welt Sünde trägt (1, 29), bezeichnet Jesum jedenfalls nicht als Passahlamm; und daß es der Evangelist (19, 36) indirekt thue, ist mindestens sehr unwahrscheinlich. Aber selbst wenn das Evangelium diese Tendenz hätte, wäre dieselbe keineswegs ein Zeichen, daß sein Verfasser ein Vertreter der occidentalen Observanz war, sondern vertrüge sich dieselbe vollkommen auch mit der orientalischen, mag diese nun direkt eine Feier des Todestages beabsichtigt oder in dem Abendmahl das christliche Analogon des jüdischen Passahmahls gesehen haben. Sehen wir doch im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts die Vertreter der orientalischen Observanz ohne Anstoß das vierte Evangelium gebrauchen.

Es war allerdings ein Irrthum, wenn die ältere Kritik von dem Dilemma ausging, daß nur entweder das Evangelium oder die Apokalypse von dem Apostel Johannes herrühren könne, und aus Vorliebe für jenes diese einem anderen Johannes zuschrieb. Nicht mit Unrecht machte ihr gegenüber die Tübinger Kritik geltend, daß gerade die Apokalypse mit ihren glühenden Schilderungen der göttlichen Zorngerichte, mit ihrem brennenden Verlangen nach der Wiederkunft des Herrn, mit ihrem farbenreichen Gemälde von der Herrlichkeit des vollendeten Gottesreiches recht augenscheinlich dem Bilde des unduldsamen Donnersohnes der älteren Evangelien entspreche, der Feuer vom Himmel regnen lassen wollte über das samaritanische Dorf, das den Herrn nicht aufnahm, und nach dem Ehrenplatze zu Rechten des

Messiasthrones begehrte; daß die Apokalypse viel früher als das Evangelium direkt bei Justin, wie durch die Presbyter des Irenäus bezeugt sei, die demselben noch über die Lesart in einer Stelle derselben authentische Auskunft zu geben vermochten (adv. haer. V, 30, 1). Aber freilich ihre Deutung der Apokalypse als eines streng gesetzlichen, in sinnlichen, partikularistischen Messiashoffnungen schwelgenden, paulusfeindlichen Werkes ist eine dem Buchstaben und Sinn des Buches durch und durch widersprechende. Die Apokalypse kennt nur eine aus allen Sprachen und Völkern und Zungen gesammelte Gottesgemeinde, die ihr das typische Nachbild der alttestamentlichen ist; sie legt ihr nirgends das jüdische Gesetz auf, sondern geht nur darin über Paulus hinaus, daß sie die Enthaltung vom Götzenopferfleisch, die Paulus unter Umständen der Schwachen wegen forderte, allgemein verlangt. Sie hofft noch auf ein tausendjähriges Christusreich auf Erden, das überdem keinen national-jüdischen Charakter mehr trägt; aber darüber hinaus liegt die himmlische Vollendung, deren glänzende Bilder doch zuletzt nur immer das ewige Leben in vollkommener Gottesgemeinschaft darstellen. Sie polemisirt nicht gegen Paulus, sondern gegen einen heidenchristlichen Libertinismus, und nennt das ungläubige, christusfeindliche Judenthum viel schärfer noch, als er, eine Satanssynagoge. Der angeblich prinzipielle Widerspruch der Apokalypse und des Evangeliums beruht aber nicht nur auf einer einseitigen Mißdeutung jener, sondern auch auf einer ebenso einseitigen spiritualisirenden Auffassung dieses, mit welcher die ältere Exegese der Tübinger Kritik die Wege bereitet hatte. Daß das Evangelium von einer Wiederkunft Christi nichts mehr wisse, sondern dieselbe durch eine Wiederkunft im Geiste ersetze; daß es an die Stelle der Todtenauferstehung und des Gerichts am jüngsten Tage die Auferweckung und das Gericht setze, die sich schon durch die Wirksamkeit Jesu vollziehen; daß es überhaupt einen Verfasser zeige, welcher die letzten Fäden gelöst habe, die das Christenthum in seinem Ursprunge mit dem alttestamentlichen Judenthum verbanden, ist eine Behauptung, die dem Wortlaut des vierten Evangelium ebenso widerspricht, wie dem Geiste desselben, namentlich wenn man den jedenfalls von demselben Verfasser herrührenden ersten Johannesbrief als Kommentar des Evangeliums betrachtet. Mit dieser falschen Auffassung des Evangeliums fällt aber

das wichtigste Hinderniß fort, welches es unmöglich zu machen schien, die Apokalypse dem Verfasser desselben zuzuschreiben.

Es darf doch bei der Vergleichung beider Schriften nicht vergessen werden, welcher völlig verschiedenen Gattung sie nach Form und Inhalt angehören. Dort Gesichte der Zukunft, hier Geschichten der Vergangenheit; dort absichtsvoller Anschluß an die alttestamentliche Prophetensprache und eine für die Darstellung solcher Gesichte einmal gangbare Kunstform, hier ein freies Sichergehen in seligen Erinnerungen, die seit einem Menschenalter der beseelende Mittelpunkt für das ganze Geistesleben des Verfassers geworden sind: dort unter erschütternden Zeitereignissen ein Ringen nach Trost und Kraft zum Ueberwinden für sich und die Gemeinde, hier im Frieden des Alters die Eine Absicht, die Seligkeit, die den Evangelisten erfüllt im Anschauen der höchsten Gottesoffenbarung, auch den Brüdern mitzutheilen. Gewiß, zwei solche Schriften bieten wenig Berührungs- und Vergleichungspunkte, und die Gründe müßten sehr zwingend sein, die das Dilemma rechtfertigen sollten, daß nur die eine oder die andere vom Apostel herrühren könne. Ein unbestechlicher Kritiker, wie der Kirchenhistoriker Hase, hat das Verdienst, fast möchte man sagen, den Muth gehabt, an diesem bis dahin für unanfechtbar gehaltenen Dilemma zu zweifeln. Den zweiten Schritt zur Untergrabung desselben hat kein Geringerer gethan als sein Gegner Baur selbst, obwohl auch er noch jenes Dilemma der älteren kritischen Schule entlehnte, indem er es nur gegen das Evangelium wendete, wie jene gegen die Apokalypse. Baur hat nämlich gezeigt, wie viele Berührungspunkte die beiden Schriften haben, wie doch zuletzt ihr Grundgedanke ein gemeinsamer. Denn freilich ein Jünger der Liebe, wie ihn sich wohl eine gewisse moderne Auffassung unter Johannes denkt, ist auch der Verfasser des Evangeliums und der Briefe nicht: er ist noch ganz der Donnersohn, der kein Mittleres kennt zwischen Liebe und Haß, Wahrheit und Lüge, Licht und Finsterniß, zwischen Gotteskindern und Teufelskindern. Es ist doch zuletzt nichts Anderes als der Kampf dieser unversöhnlichen Gegensätze, der Kampf zwischen Gott und seinem Widersacher, dem Satan, dessen Anfänge er in der Geschichte Jesu aufgewiesen, dessen letzte Phasen und siegreichen Ausgang er in der Apokalypse geschaut hat. Baur hat das Evangelium die vergeistigte Apokalypse genannt,

und das ist wahrlich richtiger, als wenn einer seiner Schüler aus ihm eine Antiapokalypse herauszukünsteln sucht. Denn daß hier keine Gegensätze vorliegen, haben wir gesehen; und daß hier große Verschiedenheiten vorhanden, welche eine vielfach anders gewordene Grundanschauung voraussetzen, wollen wir nicht leugnen. Aber wir leugnen, daß ein Johannes diese Metamorphose nicht erleben konnte.

Unter dem furchtbaren Wetterleuchten, mit dem das Gericht des Jahres 70 über Jerusalem und das jüdische Volk heraufzog, ist die Apokalypse geschrieben, zwanzig bis fünf und zwanzig Jahre später das Evangelium. Damals war der Apostel eben aus seiner palästinensischen Heimath in griechische Umgebung, aus judenchristlichen Kreisen in heidenchristliche, aus urapostolischen in paulinische übergesiedelt. Sollte ein so langer Zeitraum, in so neuer Umgebung verlebt, ihn nicht auch geistig umgebildet haben? Auch ihm war mit dem politischen Untergange seiner Nation das göttliche Strafgericht über die Verstockung derselben vollzogen. Man hat sich gewundert, daß er so oft von den Juden ganz objektiv redet, wenn er doch selbst ein Jude war. Das haben nun freilich Paulus, sowie der erste und zweite Evangelist auch gethan, die doch alle Juden waren. Aber eigenthümlich ist allerdings die Art, wie er gern von den Juden redet, wenn er die feindselige Opposition gegen Jesum charakterisiren will; und doch wie begreiflich, nachdem die geschichtliche Thatsache vor Augen lag, daß die Juden als Volk im Unglauben ihren Messias verworfen hatten und dafür von Gott verworfen waren, nachdem diese Ereignisse ihn selbst, gewiß nicht ohne schwere innere Kämpfe, von seinem Volke losgelöst hatten. Mit dem Falle des Tempels war auch das Gottesurtheil über den Bestand des alttestamentlichen Gesetzes in seiner geschichtlichen Form gesprochen, die Zeit war gekommen, von der Jesus angesichts des Berges Garizim geredet hatte; man konnte nicht mehr zu Jerusalem anbeten. Johannes lebte seit Dezennien in heidenchristlicher Umgebung, wo die Lehre des Paulus die Gemeinden vom jüdischen Gesetz freigesprochen, wo, was sich von jüdischen Gebräuchen erhielt, nur noch in ganz neuer christlicher Umbildung eine Stätte finden konnte. Kein Wunder, daß er von der jüdischen Reinigung, von den jüdischen Festen mit einer Objektivität redet, welche zeigt, daß diese Dinge ihm und seinen Lesern fremd geworden waren. Einst

hatte er gehofft, zur Rechten seines Meisters sitzen zu dürfen in der Herrlichkeit des Messiasreiches. Mit dem Untergange des jüdischen Staates war jeder Gedanke an eine Aufrichtung des Gottesreiches in den Formen der israelitischen Theokratie für immer begraben. Den höchsten Ehrenplatz, den er im Feuer der Jugend begehrt, hatte er im Alter gefunden in der Stelle, die ihm des Meisters Liebe einst an seiner Brust gegönnt. Die Seligkeit des Messiasreiches, auf die er gehofft, hatte er gefunden in dem Glauben, der das ewige Leben schon diesseits ergreift in dem seligen Sichversenken in die Tiefen der Gottesoffenbarung, die sich ihm je länger je mehr in Jesu aufgethan, in jener religiösen Mystik, die nicht ruhen kann, bis sie ihre Ruhe gefunden hat in der unmittelbaren persönlichen Lebensgemeinschaft mit Christo in Gott. Ja, das Evangelium ist die vergeistigte Apokalypse; aber nicht weil ein Geistesheros des zweiten Jahrhunderts dem Apokalyptiker gefolgt ist, sondern weil der Donnersohn der Apokalypse unter der Leitung des Geistes und unter den göttlichen Führungen zum Mystiker verklärt und herangereift ist, in dem die Flammen der Jugend zur Gluth einer heiligen Liebe herabgedämpft sind.

Das ist die einfache Lösung der johanneischen Frage, soweit sie um die Person des Apostels sich dreht. Aber diese Frage hat noch eine andere Seite, das ist die Eigenart seines Evangeliums im Vergleich mit den älteren Evangelien, das ist die Frage nach der Geschichtlichkeit desselben. In der Kritik des Evangeliums nach der Seite seiner Glaubwürdigkeit und Geschichtlichkeit liegt die letzte Lösung der johanneischen Frage.

---

7. Die Geschichtlichkeit des Johannes-Evangeliums.

Kommt man von den drei ersten Evangelien her an das vierte heran, so ist der Eindruck nicht wegzuleugnen, daß man sich hier in eine neue Welt versetzt glaubt. Hochtönende Worte voll tiefsinniger Meditation über das ewige und zeitliche Wesen und Wirken Christi leiten das Werk ein statt der Genealogien und Geburtsgeschichten des ersten und dritten Evangeliums. Kein Wort von dem Auftreten

des Täufers und seiner volksthümlichen Wirksamkeit, wie sie die älteren Evangelien schildern: dafür neue bedeutungsvolle Worte desselben vor Priestern und Leviten, mit denen wir ihn dort nie in Berührung kommen sehen, oder vor seinen Jüngern, von denen wir dort nur ganz gelegentlich einmal hören. Jesus tritt auf: aber nicht seine Taufe und seine Versuchung in der Wüste wird erzählt: er sammelt Schüler am Jordan, er verwandelt Wasser in Wein auf der Hochzeit zu Kana. Schon hier begegnen uns ganz neue Namen von Personen und Orten. Es beginnt die öffentliche Wirksamkeit Jesu, aber der Rahmen derselben, wie er durch Markus zuerst festgestellt und von seinen Bearbeitern, wenn auch mit Modifikationen, beibehalten, ist völlig verlassen. Auf einem Passah in Jerusalem zieht Jesus zum ersten Male die Aufmerksamkeit des Volkes auf sich, er verweilt Monate lang in Judäa, neben dem Täufer dessen Wirksamkeit fortsetzend. Endlich kehrt er durch Samaria in seine Heimathprovinz zurück, nun dürfen wir hoffen, den Evangelisten in die Bahn der älteren Erzählung einlenken zu sehen. Aber kaum ist uns ein Vorfall aus seiner dortigen Wirksamkeit mitgetheilt, so sehen wir Jesum wieder eine Festreise nach Jerusalem unternehmen: sobald er nach Galiläa zurückkehrt, finden wir ihn auf der Höhe seiner dortigen Wirksamkeit, und die Würfel der Entscheidung fallen. Auch hier folgt die jerusalemische Wirksamkeit: aber während dieselbe in den älteren Evangelien nur die letzte Passahwoche umfaßt, dehnt sie sich hier über ein halbes Jahr aus, wird von Rückzügen nach Peräa und in die Provinz unterbrochen, mit ganz neuen Volksszenen, Streitszenen, Verfolgungen ausgefüllt. Immer wieder begegnen uns neue Personen, neue Oertlichkeiten, neue Situationen, neue Ereignisse. Wohl tauchen hie und da auch Erinnerungen an Vorfälle auf, die uns aus der älteren Ueberlieferung bekannt sind: aber sie erscheinen in neuer Beleuchtung, in neuer Umgebung, mit vielfach neuen Modifikationen. Diese Berührungen werden zahlreicher, je mehr wir uns der Leidensgeschichte nähern: aber nur noch greller heben sich auf dem Grunde eines gleichen Erzählungsrahmens die neuen Stoffe, die Neugestaltungen der alten ab. Die Salbung in Bethanien, in der älteren Erzählung die Einleitung der Leidensgeschichte, leitet den letzten Einzug in Jerusalem ein, der hier zur feierlichen Einholung wird. Das letzte Mahl mit den Jüngern scheint kein festliches Passahmahl mehr

zu sein, sondern ein christliches Liebesmahl: statt der Abendmahlseinsetzung erzählt der Evangelist die Fußwaschung, statt der letzten Weissagungen über die Geschicke Judäa's bringt er lange Abschiedsreden und Gespräche. Wir befinden uns in Gethsemane, aber kein Wort von den letzten schweren Kämpfen Jesu: wir sehen ihn vor dem Hohenpriester stehen, aber kein Wort von der offiziellen Verurtheilung vor dem Sanhedrin. Dafür spinnen sich die Verhandlungen vor Pilatus in immer neuen wechselnden Szenen fort. Selbst vom Kreuze hören wir nicht die altbekannten Worte Jesu, selbst um Tod und Begräbniß legen sich neue Detailzüge, bewegen sich neue Gestalten: am offenen Grabe spielen sich neue Szenen ab, und neue Erscheinungen des Auferstandenen bilden den Abschluß.

Es ist aber keineswegs bloß der Erzählungsstoff des Evangeliums, der uns so fremdartig anmuthet, auch die Rede Jesu erscheint wie umgewandelt. Es ist nicht mehr die volksthümliche Form der morgenländischen Spruchweisheit, in der sie einhergeht, es sind nicht mehr jene Spruchreihen, die sich wie Perlenschnüre aneinanderketten, jeder Spruch eine Perle für sich und nur durch einen gemeinsamen Grundgedanken verbunden; es sind längere entwickelnde Reden voll tiefsinniger Andeutungen, nicht selten zu abstrakten Erörterungen sich fortspinnend: es sind lange Gespräche, aber nicht voll kurzer schlagfertiger Antworten, sondern voll dunkler Räthselworte, deren Mißverständniß oft nur zu neuen Paradoxien reizt, voll dialektischer Wendungen, die mehr den Scharfsinn des Disputators bewundern als Förderung des Verständnisses hoffen lassen. Es fehlt nicht an Bildern, aber es sind nicht die markigen, plastischen Bildworte der älteren Evangelien: es ist eine durchsichtige Symbolsprache, die immer wieder zu gewissen Lieblingsbildern zurückkehrt. Das Eigenthümlichste in der Lehrweise Christi, die ausgeführte Gleichnißerzählung, ist gänzlich verschwunden: wo die Gleichnißform anklingt, wird sie zur Allegorie ausgesponnen in oft wunderlicher Mischung von Bild und Deutung. Auch die kurzen schlagenden Gnomen der älteren Ueberlieferung fehlen nicht ganz, aber sie erscheinen in neuem Zusammenhange, in neuer Verwendung und Deutung. Noch auffallender ist der Unterschied im Inhalte der Reden. In den älteren Evangelien bildet ihren Mittelpunkt die Botschaft vom Gottesreiche, die Erörterung seiner Begründung und Entwickelung, der Be-

dingungen zur Theilnahme an ihm. Was dort vor Allem in die Augen springt, das ist die Predigt von der Gerechtigkeit des Gottesreiches und ihrem Verhältniß zum Gesetz, vom irdischen Sinn und vom Trachten nach dem Gottesreiche; das sind die sich steigernden Bußmahnungen und die Predigt von der Sündenvergebung, die Warnungen vor der Gefahr des Reichthums und die Anweisungen zu seinem rechten Gebrauch, die in alle Verhältnisse des praktischen Lebens eingreifenden Mahnungen zu Demuth und Selbstverleugnung, zu vergebender und barmherziger Liebe; das ist die lebensvolle Auseinandersetzung mit allen Richtungen im Volk, mit Pharisäern und Sadduckäern, mit der herrschenden Tugendübung und mit den Verleumdungen der Gegner; das sind die Weissagungen über das Schicksal Jerusalems und des Tempels, über die Verwerfung Israels und die Berufung der Heiden, über die Zeichen der letzten Zeit und das Ende der Welt. Von alledem findet sich in den Christusreden des Johannesevangeliums nichts, oder so gut wie nichts. Es ist das Eine große Thema, das in ihnen immer wiederkehrt, seine Person und das Heil, das er bringt, das zeitliche wie das ewige. Gewiß erklärt die Verschiedenheit der Situation manches in der Verschiedenheit der Lehrweise. Das ganze große Gebiet der eigentlichen Wirksamkeit Jesu als Volkslehrer in Galiläa, die einen so großen Theil der älteren Evangelien füllt, wird ja hier kaum gestreift: es handelt sich fast nur um Streitverhandlungen mit dem Volke, wie überwiegend mit den Volksführern. Aber auch die ältere Ueberlieferung kennt ja die Streitszenen mit den letzteren, und an Jüngerreden fehlt es in beiden nicht, wenn sie sich auch im Johannesevangelium hauptsächlich um die Geschichte des letzten Mahles gruppiren.

Diese wunderbare Eigenart des Evangeliums in seinem Unterschiede von den älteren ist der tiefste Kern der johanneischen Frage. Gerade durch sie hat es freilich von jeher das Herz der Gläubigen gewonnen. Die neue Welt, in die es uns versetzt, ist eine höhere, idealere; das bunte Detail der Wirklichkeit, das volksthümliche und zeitgeschichtliche Kolorit dieses Lebens verschwindet mehr und mehr unter unseren Füßen, neue Tiefen der Gottesoffenbarung entschleiern sich uns, wir athmen die Luft eines höheren Lebens, das nur noch im Ewigen und Unwandelbaren ruht, selbst Kampf und Tod werden verklärt zu immer neuen

Siegen und Triumphen. Schon die alten alexandrinischen Väter haben es das geistige Evangelium genannt, ihnen war seine Eigenart nur die natürliche Ergänzung der älteren Darstellung. Die dogmatistische Zeit, der es an jedem geschichtlichen Sinne fehlte, hatte für jenen Unterschied gar kein Gefühl; sie sah die Erzählungen wie die Reden der älteren Evangelien und des Johannes ja doch nur darauf an, für welche Lehren sie in ihnen Beweismittel oder dicta probantia fand: und Johannes war ihr um so lieber, je reicher er sie zu bieten schien. Ihre Harmonistik fügte ohne jede Schwierigkeit die synoptischen Stoffe in das johanneische, die johanneischen in das synoptische Schema ein: was verschieden dargestellt war, wurde für die Darstellung ganz verschiedener Ereignisse erklärt. An der Eigenart der Christusreden konnte sie gar keinen Anstoß nehmen, da ja ihre buchstäbliche Genauigkeit a priori feststand und der ganzen Richtung nichts ferner lag, als auf die menschliche Form der Gottesworte, die Jesus geredet, zu reflektiren. Als nun die Kritik unbarmherzig den Schleier, den diese naive Betrachtungsweise über das johanneische Problem geworfen hatte, zerriß, da schien zunächst nichts anderes übrig zu bleiben, als in dem Prozeß Johannes contra Synoptiker für eine von beiden Seiten Partei zu ergreifen. Wir sahen schon, wie der erste Versuch Bretschneiders, die Apostolizität des vierten Evangeliums zu bestreiten, mit einem glänzenden Triumph des Johannesevangeliums endete. Dasselbe blieb das Lieblingsevangelium auch der Schleiermacher'schen Schule, und man war geneigt, ihm im Streite mit den Synoptikern ohne Weiteres den Vorzug zu geben. Daß das nun freilich seine großen Bedenken hatte, war klar. Die synoptischen Evangelien vertreten eine 20—30 Jahre ältere Ueberlieferung, gerade ihre lokale und zeitgeschichtliche Färbung spricht für ihre geschichtliche Glaubwürdigkeit; daß sie noch in engerem oder weiterem Sinne mit der augenzeugenschaftlichen Ueberlieferung zusammenhängen, war unbezweifelt. Es durfte also nur die johanneische Frage aufs Neue aufgeworfen und mit schärferer Kritik untersucht werden, und die Sache des vierten Evangeliums war anscheinend verloren.

Diesen Schritt that die Tübinger Schule. Baur stellte nicht die Frage nach dem Verfasser, sondern die nach der geschichtlichen Glaubwürdigkeit in den Vordergrund. Von der höchsten Werthschätzung

des geiſtigen, idealen, dogmatiſchen Gehaltes des vierten Evangeliums ausgehend, warf er die Frage auf, ob eine Schrift, die ſo ſichtlich und abſichtlich rein lehrhafte Zwecke verfolge, noch eine hiſtoriſche Schrift in unſerem Sinne ſeine könne, ja ob ſie es überhaupt nur ſein wolle. Er kam zu dem Reſultate, daß es ſich hier lediglich um eine Umſchmelzung und Umgeſtaltung der ſynoptiſchen Ueberlieferung nach neuen dogmatiſchen Geſichtspunkten handle, daß oft genug die ſynoptiſchen Stoffe bis zur Unkenntlichkeit entſtellt, daß ſie vielfach mit ganz neuen Bildungen, die rein nach ideellen Geſichtspunkten entworfen, bereichert, daß die ſogenannten Chriſtusreden des Evangeliums im Weſentlichen nichts Anderes als Expoſitionen der Dogmatik des Verfaſſers ſeien. Nicht um eine geſchichtliche Werthung des Evangeliums, von der fortan keine Rede mehr ſein konnte, handelte es ſich jetzt, ſondern um ein Verſtändniß der Kompoſition des Evangeliſten, um ſeine Ideen, ſeine Ziele, ſeine Methode. Es muß anerkannt werden, daß Baur vielfach tiefere Blicke in die Eigenart des Evangeliums gethan, als die geſammte bisherige Exegeſe; daß er ſein Verſtändniß ungleich mehr gefördert hat, als die ältere Auffaſſung, die es in naivſter Weiſe wie eine ſchlichte Biographie las und behandelte, die ſeine Organiſation verſtanden zu haben glaubte, wenn ſie es nach geographiſchen und chronologiſchen Geſichtspunkten eintheilte. Freilich iſt es ebenſo klar, daß ſeine Auffaſſung des Evangeliums von der Bläſſe moderner philoſophiſcher Konſtruktion angekränkelt war. Aber die neuere Apologetik hat nicht wohl gethan, wenn ſie meinte, durch die allerdings nicht eben ſchwierige Aufdeckung dieſer Fehler ſeine Auffaſſung überwunden zu haben. Längſt haben ſeine Schüler unter Feſthaltung ſeiner Grundauffaſſung die freilich zahlreiche Blößen darbietende erſte Form ihrer Durchführung modifizirt. Noch weniger hat die Apologetik wohl daran gethan, wenn ſie den Baur'ſchen Gedanken einer ideellen Kompoſition ergriff und, wenn auch von neuen, mehr bibliſchen als philoſophiſchen Geſichtspunkten aus, dafür aber mit noch raffinirterer Künſtlichkeit durchführte; daneben dann freilich an der apoſtoliſchen Herkunft und buchſtäblichen Geſchichtlichkeit mit unerſchütterlicher Gläubigkeit feſthaltend. Eine Geſchichte aber, die ſo in Anlage und Durchführung bis ins Einzelnſte herab nur der Ausdruck tiefſinniger Gedanken iſt, iſt eben keine wirkliche Geſchichte, ſondern

ein geistreiches Phantasiebild, das wohl ein Heidenchrist aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts schaffen, aber kein Apostel aus der lebendigen Geschichte seines Meisters herauskünsteln konnte. Gerade die Schärfe und Klarheit, mit welcher die Tübinger Schule die entscheidende Hauptfrage gestellt, war der einzige Weg zur wirklichen Lösung. Ist unser Evangelium eine ideelle Komposition, aus synoptischen Stoffen und neuen Bildungen nach ausschließlich lehrhaften Gesichtspunkten entworfen, so kann es nicht von dem Apostel herrühren; läßt sich erweisen, daß es über selbständige geschichtliche Erinnerungen gebietet, von denen aus es die gesammte ältere Ueberlieferung bald ergänzt, bald rektifizirt, so muß es von einem Augenzeugen verfaßt sein. Das aber kann nach seinem Selbstzeugniß, wie nach dem Zeugniß der Ueberlieferung nur der Apostel Johannes sein.

Selbstverständlich kennt der Verfasser die ältere evangelische Ueberlieferung, die ja längst in den Gemeinden eine feste Gestalt und eine allgemeine Geltung gewonnen hatte. Daß er unsere schriftlichen Evangelien kannte, ist zum mindesten höchst wahrscheinlich und heutzutage von den entgegengesetztesten Richtungen zugestanden, wenn sich auch nur mit dem Markusevangelium direkte schriftstellerische Berührungen sicher nachweisen lassen. Die Thatsachen der evangelischen Geschichte setzt er im Großen und Ganzen bei seinen Lesern als bekannt voraus, er will durchaus nicht erst mit ihnen bekannt machen, er spielt auf sie an oder läßt Jesum auf sie anspielen, ohne sie erzählt zu haben: manche seiner Bemerkungen sind nur verständlich mit Beziehung auf die Gestalt der älteren Ueberlieferung. Um so sicherer geschieht es mit Bewußtsein und Absicht, wenn er von derselben abweicht. Es ist ja auch mit einigem Schein versucht worden, hie und da die Motive dieser Abweichungen in wirklichen oder vermeintlichen Gedanken und Tendenzen des Evangelisten nachzuweisen; aber allem Scharfsinn der Kritiker ist es nicht gelungen, auch nur den kleineren Theil derselben leidlich verständlich zu machen, selbst wenn man die besonders beliebte Kategorie einer Steigerung des Wunderbaren, die wir an anderem Orte werden zu prüfen haben, und die hier jedenfalls oft in einer bis ans Komische grenzenden Weise gemißbraucht wird, einstweilen gelten lassen wollte.

Dasselbe gilt von den neuen Stoffen des Evangeliums, die in der Fülle und Eigenart, wie sie hier auftreten, ja nothwendig auch die überlieferte Gestalt der Ereignisse oder Verhältnisse, mit denen sie verknüpft sind, umgestalten müssen. Mag auch hier das Eine oder das Andere eine Deutung auf die Ideen des Evangelisten zulassen; das Meiste widerstrebt einer solchen Erklärung aufs Hartnäckigste, weil es für dieselben ganz bedeutungslos ist, oft eher im Widerspruch mit ihnen zu stehen scheint. Es ist wieder kein Anderer als Renan, welcher der modernen deutschen Kritik die Unmöglichkeit aufgerückt und nicht ohne Scharfsinn nachgewiesen hat, all diese Stoffe in ideelle Bildungen aufzulösen, sie aus den Ideen des Evangelisten heraus zu konstruiren. Man denke an die Rolle, die Philippus und Andreas in der Speisungsgeschichte spielen, Maria und Judas in der Salbungsgeschichte, Petrus und Malchus bei der Gefangennehmung. Je höher und idealer man von den Gesichtspunkten des Evangelisten denkt, um so weniger begreift man, wo auch in den ihm eigenthümlichen Partien diese Fülle neuer Namen, neuer weder an die synoptische Ueberlieferung anknüpfender, noch sonstwie bedeutungsvoller Lokalitäten, diese Tagzählungen und Stundenangaben herkommen. Man sage, was man wolle, gegen ihre Glaubwürdigkeit, aber keinem Witz der Kritik wird es gelingen, Detailzüge, wie die Geißel aus Stricken bei der Tempelreinigung, das Knäblein mit den Broden der Speisungsgeschichte, die Fackeln und Lampen bei der Gefangennehmung, den ungenähten Rock bei der Kleidervertheilung unter dem Kreuz mit den das Evangelium beherrschenden Ideen in Verbindung zu bringen. Nicht selten liegt es auf der Hand, daß da, wo man eine tendenziöse Umbildung synoptischer Stoffe vermuthet, die ursprüngliche Gestalt derselben reichlich eben so gut für die Absicht des Evangelisten gepaßt hätte, und man begreift jene Umbildung um so weniger, je mehr der Verfasser durch solche willkürliche Abweichung von dem Bekannten und Hergebrachten seine Neuerungen verdächtig und der Gemeinde unsympathisch machen mußte.

Jeder einzelne Punkt aber, an dem sich die Auffassung der Tübinger Schule nicht durchführen läßt, ist für die ganze Hypothese tödtlich. Ein Erzähler, dem es nur auf interessantes Erzählen ankommt, kann seine Darstellung mit neuen Detailzügen aufputzen, kann sie durch die Erfindung von Namen und Personen, von Ort- und

Zeitangaben, durch farbenreiche Situationsschilderungen beleben. Aber unser Evangelist, der angeblich von höheren Ideen aus die ältere Ueberlieferung neugestaltet, kann von derselben nur abweichen oder sie durch neue Züge bereichern, wenn dies seinen Tendenzen dient. Ist dies nicht der Fall, so muß die unmittelbare Erinnerung an die Ereignisse selbst ihn zu jenen Abweichungen genöthigt, diese Detailzüge ihm unwillkürlich in die Feder geführt haben. Hier aber handelt es sich nicht bloß um Einzelheiten. Die Hauptsache ist, daß das Gesammtbild des Lebens Jesu sich bei Johannes so anders gestaltet, als bei den Synoptikern. Man mag der Kritik einmal zugeben, obwohl sich uns dies als ganz unthunlich erweisen wird, daß der Evangelist ein Interesse daran hatte, die Jüngerberufungen oder die Konflikte Jesu mit der Hierarchie zu verfrühen. Aber unmöglich läßt sich daraus erklären, wie er dazu kam, vor die Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit jene Szenen am Jordan zu legen, die neben einzelnen für seine Anschauung von Christo bedeutungsvollen Zügen doch auch nicht wenig enthalten, was damit zum mindesten garnichts zu thun hat, oder die Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit über Jahre auszudehnen; Jesu Festreisen anzudichten, die der kritischen Auffassung von dem Standpunkte des Verfassers direkt zuwiderlaufen, oder seiner öffentlichen Wirksamkeit in Galiläa eine monatelange Taufwirksamkeit in Judäa vorauszuschicken, die von seiner höheren Auffassung Jesu aus am schwersten verständlich, und die von ihm höchstens benutzt wird, um zu einem Zeugniß des Täufers Anlaß zu geben, dessen ihm wesentliche Grundgedanken mit diesem Anlaß garnichts zu thun haben. Man mag sagen, daß er für seine Neubildungen auch eine neue Szenerie brauchte und darum einen großen Theil der Wirksamkeit Jesu, welchen seine Kämpfe mit dem Volk und den Gegnern ausfüllen, nach Jerusalem verlegte. Aber wenn er für dieselben einmal Glauben zu finden hoffte, so blieb es sich doch völlig gleich, ja, es erleichterte ihm jene Absicht nur, wenn er dieselben in den gegebenen Rahmen der galiläischen Wirksamkeit eintrug, wo es ja Jesu wahrlich an Gegnern nicht fehlte. Man mag mit der Kritik annehmen, daß er, um Jesum als das wahre Passahlamm darzustellen, ihn am 14. Nisan sterben lassen mußte, so wenig sich jene Tendenz und die Nothwendigkeit dieser Konsequenz uns bestätigen wird: oder daß es ihm darauf ankam, die

Schuld des Todes Jesu von Pilatus auf die Juden abzuwälzen, obwohl dies die Synoptiker doch schon deutlich genug selbst thun. Aber daß er dazu die Abendmahlseinsetzung durch die Fußwaschung oder die Verurtheilung vor dem Hohenrath durch die völlig erfolglose Verhandlung vor Annas ersetzen, daß er dazu die oft kaum noch durchsichtigen Verhandlungen vor Pilatus oder die Geschichte vom Lanzenstich erfinden mußte, das sind doch Unterstellungen, deren Haltlosigkeit in die Augen springt. Ueberall im Einzelnen, wie in der Gesammtgestaltung des Lebens Jesu stoßen wir auf das harte Gestein geschichtlicher Erinnerung, welches dem kritischen Auflösungsprozeß, der es in ideelle Bildungen verwandeln will, unüberwindlichen Widerstand leistet.

Erst die Darstellung der Geschichte Jesu selbst kann den Beweis erbringen, daß fast überall da, wo es sich um wirkliche Differenzen zwischen Johannes und den Synoptikern handelt, die Darstellung des ersteren alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß gerade bei den auffälligsten Differenzen, wie der chronologischen Ausdehnung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, den wiederholten Festbesuchen, der Heraufdatirung des letzten Mahles, unbewußte Andeutungen in der synoptischen Ueberlieferung selbst die Angaben des Johannes bestätigen, daß endlich oft genug erst durch die Zurechtstellungen und die eigenthümlichen Mittheilungen unseres Evangeliums die von den älteren erzählten Ereignisse und deren Zusammenhänge uns verständlich werden. Man hat zwar vielfach gegen die Darstellung unseres Evangeliums gerade das eingewandt, daß es in ihm an jeder geschichtlichen Entwickelung fehlt, daß in ihm von vorn herein alles fertig und abgeschlossen sei und der Evangelist schließlich nur mit künstlichen Mitteln die letzte Katastrophe herbeiführe, daß eine „bleierne Monotonie" über seiner Erzählung lagere. Aber wie wenig der Evangelist daran denkt, Jesum von Anfang an sich direkt und ohne Rückhalt als den Messias proklamiren zu lassen, erhellt aus der einfachen Thatsache, daß er noch gegen das Ende von den Juden aufgefordert wird, sich endlich offen über seine Messianität zu erklären (10, 24). In Wahrheit sind es nur gewisse falsche Vorstellungen über die innere Entwickelung Jesu und den äußeren Gang seiner Geschichte, welche man sich auf Grund der synoptischen Darstellung gebildet oder in sie hineingetragen

hat, die durch das Johannesevangelium allerdings ausgeschlossen werden. Dagegen fehlt es seiner Darstellung nicht nur nicht an geschichtlicher Bewegung und Entwickelung, sondern dasselbe giebt uns überhaupt erst die Mittel an die Hand, den pragmatischen Zusammenhang der in den Synoptikern überlieferten Ereignisse klarzustellen und den Entwicklungsgang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, insbesondere die Krisis in Galiläa und die letzte Katastrophe in Jerusalem, in ihren tiefsten Motiven zu durchschauen.

Das konnte ja freilich so lange nicht anerkannt werden, als man unter den älteren noch ein direkt apostolisches Evangelium zu besitzen glaubte. Und noch hört man, wo es sich um die geschichtliche Entwerthung des vierten Evangeliums handelt, oft genug mit großem Pathos darauf hinweisen, daß alle drei älteren Evangelien hier oder da gegen dasselbe zeugen. Wir aber wissen, daß dies durchaus nicht drei selbständige Zeugen sind, daß, namentlich was das ganze geschichtliche Gerüst des Lebens Jesu, die ganze Vorstellung von der pragmatischen Entwickelung desselben anlangt, die Darstellung des ersten und dritten Evangeliums ausschließlich auf Markus beruht, der kein Augenzeuge war, und dessen erster Versuch, aus den einzelnen aphoristischen Ueberlieferungen, die in seiner Erinnerung lebten, ein zusammenhängendes Gesammtbild des Lebens Jesu herzustellen, nicht lücken- und fehlerlos ausfallen konnte. Nur auf Grund eines Inspirationswunders im strengsten Sinne wäre es denkbar, daß die Aufzeichnungen eines Augenzeugen hier nichts zu ergänzen oder zurechtzustellen gefunden hätten, wie dies unser Evangelist doch nicht selten mit bewußter Absichtlichkeit thut (vgl. z. B. 3, 24). Ebenso hängt es mit der Entstehungsgeschichte der älteren Evangelien zusammen, daß ihren Grundstock doch immer wieder der Kreis von Erzählungen und Redestücken bildet, welcher im Apostelkreise zu Jerusalem nun einmal als für die dortige Gemeinde besonders neu und bedeutsam am häufigsten wiederholt war und dadurch am meisten eine feste Form erhalten hatte, da wesentlich diese Stoffe nachher auch in dem ältesten Evangelium schriftlich fixirt wurden. Wir sahen, wie ansehnlich dieser Ueberlieferungskreis von Markus aus den Erinnerungen an die Mittheilungen des Petrus ergänzt werden konnte, wie manches Neue nach Inhalt und Form Lukas aus seiner Quelle hinzubrachte. Aber es wäre nur der entscheidende

Beweis, daß unser Evangelium nicht von einem Augenzeugen herrühren könnte, wenn es nicht im Stande wäre, eine reiche Fülle ganz neuer Stoffe aus eigener Erinnerung herzubringen. Auch in der Darstellung einzelner Ereignisse liegt doch den Berichten der Synoptiker hauptsächlich die Erzählung der ältesten Quelle zu Grunde, deren sichtlich so skizzenhafter und darum oft ungenauer Charakter eine Vervollständigung und Berichtigung durch einen zweiten Augenzeugen sehr wohl verträgt; und selbst die lebendigen Erzählungen des Markus sind doch eben nur aus der Erinnerung an die Mittheilungen des Augenzeugen geschöpft und konnten darum im Einzelnen fehl gehen. Wenn wir aber bei Lukas auf Grund seiner ihm eigenthümlichen Quelle Berührungen mit dem johanneischen Ueberlieferungskreise fanden, so ist das nur ein Beweis, daß es sich hier nicht um Kombinationen eines späteren Schriftstellers handelt, sondern um Erinnerungen, die schon vor ihrer Fixirung in unserem Evangelium geltend gemacht und in beschränkteren Kreisen wirksam geworden sind. Das Alles schließt nicht aus, daß auch die Erinnerungen des Augenzeugen in der Zeitferne, in der er schrieb, schon hie und da verblaßt und durch die neuen Gesichtspunkte, unter denen er die Ereignisse betrachtete, beeinflußt sind. Sollte daher selbst zuweilen die Darstellung des vierten Evangeliums eine Ergänzung oder Zurechtstellung nach der älteren Ueberlieferung fordern, so wäre damit nichts gegen die Herkunft desselben von einem Augenzeugen erwiesen (Näheres vgl. in Kap. 8).

Anders verhält es sich mit den Redestoffen des vierten Evangeliums. Die Annahme freilich, daß die Christusreden desselben nur eine Exposition der Logoslehre des Evangelisten sind, beruht auf einer ganz willkürlichen Umdeutung derselben und ist auch im Grunde nirgends im Einzelnen durchzuführen versucht worden, da sie an einer eingehenderen Betrachtung des Einzelnen rettungslos scheitern muß. Gerade die Klarheit, mit welcher der Evangelist in dem Prolog seine ihm eigenthümliche Lehranschauung darlegt, und die Sicherheit, mit welcher wir dieselbe aus dem gleichzeitigen Briefe noch näher präzisiren

können, macht es so augenfällig, daß er wesentliche Hauptstücke derselben in keiner Weise in die Christusreden eingetragen hat. Nirgends ist auch nur der Versuch gemacht, dem Logosbegriff, wie er ihn im Prolog formulirt, in den Worten Christi eine Erläuterung zu geben, da dort überall von dem Worte Gottes oder Christi nur in ganz anderem Sinne die Rede ist; nirgends findet sich in ihnen eine Andeutung von dem, was dort über die vorgeschichtliche Wirksamkeit des ewigen Wortes gesagt ist. Vielfach tritt das echt menschliche Bewußtsein Jesu, wonach er Alles vom Vater auf sein Gebet empfängt, seinen Schutz wie seinen Wunderbeistand, seine Weisungen wie die Offenbarung seiner Rathschlüsse, den Erfolg der eigenen Wirksamkeit wie die Entwickelung seiner Geschicke, weil er den Vater liebt und von ihm geliebt wird, weil er ihm gehorcht und von ihm belohnt wird, mit einer Klarheit hervor, welche eher einer Vermittelung mit den Anschauungen des Prologs bedarf, als daß dies Alles aus ihnen abgeleitet wäre (Näheres vgl. in Kap 11). Die ausgebildetere Vorstellung von der Heilsbedeutung des Todes Christi, die so spezifisch johanneische Vorstellung von der Geburt aus Gott, die Lehre vom Antichrist und der Modalität seiner Erscheinung, wie sie der Brief so scharf ausprägt, findet sich in den Christusreden nicht; dagegen andere Vorstellungen, wie die Geburt aus Wasser und Geist, die Anbetung in Geist und Wahrheit, die Bezeichnung Christi als Menschensohn und die Wirksamkeit des Geistes als Paraklet, die nirgends in den apostolischen Anschauungen wiederkehren und darum nur auf bestimmte Erinnerungen zurückgehen können, wie denn auch dem Briefe, wie dem Prolog, ein großer Theil der durch die Christusreden hindurchgehenden Symbolsprache völlig fremd ist. Auch sonst tragen viele der von Johannes aufbehaltenen Aussprüche den unzweifelhaften Stempel der Originalität. Gerade manches Auffallende in einzelnen Wendungen der Reden und Gespräche, das uns ungenügend vermittelt erscheint, erklärt sich nur aus der Gebundenheit des Verfassers an bestimmte Erinnerungen: und seine ausdrückliche Unterscheidung der apostolischen Deutung von der thatsächlichen Grundlage mancher Aussprüche kann man nur auf ein raffinirtes Täuschungsspiel zurückführen, wenn man nicht darin den letzten schlagenden Beweis sehen will, daß der Verfasser die geschichtlichen Aussprüche Christi vielfach bestimmt unterscheidet von

seinen Anschauungen, die sich daraus entwickelt haben, daß also seine Christusreden nicht bloße Fiktionen zur Entwickelung seiner Dogmatik sind.

Gerade die neueste Phase der johanneischen Kritik, welche die direkt apostolische Abkunft des vierten Evangeliums preisgiebt und nur seinen Ursprung aus johanneischen Ueberlieferungen festhält, hat den Nachweis zu führen versucht, daß unter dem Schleier einer eigenartigen Ausdrucks- und Lehrweise, der über seine Christusreden ausgebreitet liegt, überall die Anschauungen und Gedanken, die Bildersprache und die Lehrweisen des synoptischen Christus verborgen sind. Diese Beobachtung muß freilich noch viel weiter verfolgt werden. Der gangbaren dogmatistischen Auffassung unseres Evangeliums ist dieselbe natürlich entgangen, und sie hat noch heute kaum ein Auge dafür. Aber je mehr man sich diese Reden und Gespräche wirklich geschichtlich vorzustellen sucht, um so mehr wird man dazu gedrängt, zu unterscheiden zwischen der johanneischen Darstellung, die eben weil sie rein lehrhafte Zwecke verfolgt, nothwendig das geschichtliche Kolorit derselben einigermaßen verwischen mußte, um das, was darin von bleibender Bedeutung war, in klares Licht zu stellen, und zwischen der geschichtlichen Grundlage. Sobald diese aber hervortritt, schwindet vielfältig der Unterschied zwischen den synoptischen und den johanneischen Christusreden. Wenn nun freilich die neueste Kritik, namentlich bei Weizsäcker, dazu fortgegangen ist, im vierten Evangelium Bearbeitungen ganzer synoptischer Spruchreihen und Reden nachzuweisen, so würde das die Geschichtlichkeit des Evangeliums nicht weniger aufheben, wie die Behauptung, daß seine Christusreden nur dogmatische Elaborate des Evangelisten seien. Dann freilich könnte das Evangelium nicht vom Apostel herrühren; aber es könnte auch nicht mehr, wie der Kritiker selbst noch will, aus johanneischen Ueberlieferungen stammen. Es ist schlechthin undenkbar, daß die Erinnerungen eines Augenzeugen nicht über den Kreis der Redestoffe, die in der ältesten jerusalemischen Ueberlieferung die beliebtesten geworden waren, und die in Folge der Entstehungsverhältnisse unserer älteren Evangelien der Grundstock all ihrer Ueberlieferung von Reden Jesu geblieben sind, hinausgegangen sein sollten. Dann aber kann ein Schüler des Apostels nicht wesentlich an die Redestoffe dieser Evangelien gebunden gewesen sein und

nur ihre Neugestaltung sich zur Aufgabe gestellt haben. Was diese Kritik in Wahrheit nachgewiesen hat, ist auch in der That nichts Anderes, als daß der aus der eigenthümlichen johanneischen Bearbeitung noch vielfach klar hervortretende Rede- und Lehrtypus Christi nach Form und Inhalt doch wesentlich der synoptische ist.

Ohne eine solche Unterscheidung der geschichtlichen Grundlage von der johanneischen Auffassungs- und Darstellungsweise wird man freilich dem Thatbestand des vierten Evangeliums nicht gerecht werden und die Räthsel, welche die Vergleichung seiner Christusreden mit den synoptischen aufgiebt, und an welchen die negative Kritik immer wieder ihre Angriffspunkte findet, niemals lösen können. Es ist eine unbestreitbare Thatsache, daß in dem Maße, in welchem der Charakter seiner Christusreden sich von dem der synoptischen entfernt, er den Lehr- und Sprachtypus des Prologs und des johanneischen Briefes trägt. Die beliebte Auskunft, daß Johannes seine Lehrsprache an der seines Meisters herangebildet habe, scheitert daran, daß sich derselbe Typus auch den Täuferworten des vierten Evangeliums, ja selbst gelegentlich einzelnen Worten anderer mithandelnder Personen aufgeprägt zeigt, und sie entwerthet die Glaubwürdigkeit unserer uralten bestbezeugten Ueberlieferung der Herrnworte, die ohnehin in Form und Inhalt den zweifellosesten Stempel geschichtlicher Wahrheit tragen. Wie wenig der Evangelist selbst auf eine buchstäbliche Authentie seiner Christusreden Anspruch macht, erhellt aus der ebenfalls unbestreitbaren Thatsache, daß er wiederholt auf Worte Jesu zurückweist, die nur ihrem allgemeinen Inhalt nach und nicht in der Form, die er ihnen bei der Rückweisung giebt, nach ihrer früheren Fassung von Jesu gesprochen sind, daß er unmittelbar aus der Rede Jesu in eine eigene Erläuterung des Schlußwortes derselben übergeht (3, 19 ff.), und daß er eine Reihe von Aussprüchen Jesu zu einer zusammenhängenden Erläuterung über einen bestimmten Gegenstand zusammenstellt (12, 44 ff.), obwohl seine eigene Darstellung aufs Klarste andeutet, daß dies nicht eine von Jesu so gehaltene Rede sein soll, sondern nur seine eigene Betrachtung (12, 37—43) fortführen. Beides aber war nur möglich, wenn er sich überhaupt bewußt war, die Reden Jesu nur in freierer Weise wiederzugeben, d. h. formell und materiell nicht ohne die Einmischung seiner eigenen Erläuterung und Deutung. Ohnehin wäre ja jeder

Versuch, dieselben buchstäblich herzustellen völlig aussichtslos gewesen. Abgesehen davon, daß der Evangelist für Griechen griechisch schrieb und Jesu aramäisch gesprochen hatte, wäre ja in dieser Zeitferne kein Gedächtniß mehr im Stande gewesen, von jedem einzelnen Ausspruche Jesu zu wissen, wann und wo und in welchem Zusammenhange Jesus ihn vor jenen mehr als sechzig Jahren gethan hatte, eine längere Rede in ihrem ganzen Zusammenhange zu reproduziren oder die ausführlichen Streitverhandlungen, die gerade unser Evangelist mittheilt, dergestalt wiederzugeben, daß kein Wort und keine Wendung des Gesprächs verloren ging. Auch hier hilft die Auskunft nicht, Johannes dürfte diese Reden und Gespräche von früh an so oft sich und Anderen wiederholt haben, daß er sie auch im hohen Alter noch aufs genaueste im Gedächtniß hatte. Wäre das geschehen, so müßte eben vieles davon auch in die ältere Ueberlieferung übergegangen sein, wenn wir nicht gegen diese den schweren Vorwurf erheben wollen, daß sie so kostbare Stoffe achtlos verloren gehen ließ. Es kann sich also nur darum handeln, daß Johannes, als er an die Abfassung seines Evangeliums ging, die Bruchstücke seiner reichen Erinnerungen an die Reden und Gespräche Jesu neu zusammenzufügen und in lebensvollen Bildern zu reproduziren suchte, wobei aber freilich gar manches nach eigener Vermuthung ergänzt werden mußte. Daraus erklären sich ohne Zweifel die wirklichen, und nicht bloß durch ungenaue oder tendenziöse Exegese geschaffenen Anstöße, die hier und da der Gang dieser Reden und Gespräche darbietet. Auch manche der angeblich so unbegreiflichen Mißverständnisse, die nach der Kritik nur erfunden sind, um die Weisheit Jesu durch den Kontrast der menschlichen Thorheit zu heben oder unmögliche Verhandlungen künstlich fortzuspinnen, mögen sich ja daraus erklären, daß sie nur die Form sind, um die weitere Entwickelung der Gedanken Jesu anzuknüpfen, obwohl notorisch keines derselben so arg ist, als das bekannteste Mißverständniß der Jünger bei den Synoptikern (Mark. 8, 16). Daß auch da, wo absichtlich Auslassungen stattgefunden haben, sich nirgends die Stelle markirt, wo die betreffenden Stücke fehlen, wie man z. B. bis heute ganz vergeblich nach der Stelle in den Wechselreden beim letzten Mahle Jesu sucht, wo die Abendmahlseinsetzung einzuschalten wäre, beweist hinlänglich, daß selbst da, wo dem Evangelisten nur noch gewisse Hauptmomente oder

charakteristische Wendungen der Gespräche und Reden gegenwärtig waren, er dieselben doch zu einem neuen zusammenhängenden Ganzen zu rekonstruiren sucht.

Hier handelt es sich aber nicht nur um quantitative Unterschiede. Daß gerade die gnomenartigen Aussprüche Jesu, sobald sie in einen anderen als ihren originalen Zusammenhang verflochten werden, nothwendig irgendwie auch in ihrer Fassung und Deutung modifizirt werden, sehen wir vielfach schon bei den Synoptikern. Schon bei ihnen fehlt es fast nirgends an Vermischung von Bild und Deutung in den Bilderreden, an allegorisirender Ausmalung und Anwendung der Gleichnisse. Zeigt sich dieser Prozeß bei Johannes noch weiter fortgeschritten, so entspricht das nur der wachsenden Entfernung des Evangelisten von der Zeit, wo er diese Gleichnisse gehört hatte, und seinem gesammten freieren Schalten mit seinen Erinnerungen. Schon von jeher ist es nicht die Tendenz der evangelischen Ueberlieferung gewesen, die Aussprüche Jesu in ihrem Wortlaut zu fixiren, sondern ihren Gedankengehalt zu verdeutlichen, zu erläutern, den Lesern nachdrücklich einzuschärfen (Näheres vgl. Kap. 8). Je weniger Johannes daran denken konnte, nur das niederzuschreiben, was ihm noch mit unbedingter Wörtlichkeit in der Erinnerung war, um so unbefangener konnte er dieser lehrhaften Absicht bei der Wiedergabe seiner Christusreden den freiesten Spielraum gewähren. Es ist nicht mit Unrecht bemerkt worden, daß gerade der Ohrenzeuge mit ungleich größerer Freiheit den Reden seines Meisters gegenüberstand, als jeder Andere. War er sich doch bewußt, daß er das Beste, was er in seinem neuen Geistesleben besaß, von Christo selbst empfangen hatte, daß auch die reifste Frucht, die dasselbe getragen, nur den Keimen entsprossen war, die der Herr gesäet hatte, nicht auf dem Wege einer natürlichen Entwickelung entstanden, in der sich so leicht Eigenes mit Fremdem, Richtiges mit Unrichtigem mischt. Denn der Geist, der nach des Herrn Verheißung die Jünger erinnern sollte an Alles, was er ihnen gesagt hatte (14, 26), sollte sie zugleich in alle Wahrheit leiten, sollte sie vieles lehren, was der Herr aus pädagogischen Gründen sie noch nicht lehren konnte, und dabei doch nur aus dem Schatze dessen schöpfen, was Jesus bereits besessen hatte (16, 12—14). Es kommt hier garnicht auf die Frage an, ob dies wörtlich überlieferte Aussprüche Jesu

sind; jedenfalls drücken sie das Bewußtsein des Apostels darüber aus, welches nach Jesu Sinn und Willen das Verhältniß war zwischen dem, was der Geist die Jünger gelehrt hatte und was sie aus Jesu Munde direkt vernommen hatten. Von diesem Bewußtsein aus konnte der Apostel kein Bedenken tragen, die Worte Jesu in freiester Weise so wiederzugeben und zu erläutern, wie ihn der Geist ihren tiefsten Sinn verstehen gelehrt hatte; auch in der freiesten Reproduktion der Reden und Gespräche durfte er nicht fürchten, den Sinn seines Meisters zu verfehlen, wohl aber konnte er denselben seinen Lesern um so reicher verdeutlichen und um so tiefer eindrücklich machen, je mehr er sie in der Form wiedergab, wie sie unter der Leitung des Geistes in ihm lebendig geworden waren.

Aus dieser lehrhaften Absicht des Evangeliums erklärt sich auch die Auswahl dessen, was der Evangelist aus dem reichen Inhalt seiner Erinnerungen mittheilt. Den Glauben an Jesum will er begründen, nicht mehr freilich im ursprünglichen Sinne seiner Messianität, sondern in dem Sinne, in welchem er dieselbe erfassen gelernt hatte als die Bestimmung des Sohnes Gottes, den Gläubigen die höchste Seligkeit schon im Diesseits zu vermitteln durch das Schauen der vollendeten Gottesoffenbarung in ihm (20, 31). Daraus erklärt sich das, was man wohl die Monotonie dieser Reden genannt hat, daß sie sich immer nur um die Person Jesu, um das Heil, das er bringt, und um den Glauben an ihn mit seinen Früchten und Folgen drehen. Zwar ist es eine völlige Verkennung der synoptischen Christusreden, wenn man sich anstellt, als ob dieselben im Wesentlichen Moralpredigten seien. Auch sie drehen sich hauptsächlich um Jesu Person und um das Heil, das er bringt; aber abgesehen von der bunten Färbung, die diese Reden durch ihre konkreten geschichtlichen Beziehungen erhalten, ist es eben wesentlich das Heil, das er dem ganzen Volke in der Gestalt des Gottesreiches bringen will, wovon sie handeln. Hier dagegen redet Jesus überall von dem Heile des Einzelnen, das er im Glauben an die Person Christi unmittelbar findet; und wenn auch vielfach sichtlich Reden, die ursprünglich auf jenes sich bezogen, auf dies gedeutet und angewandt sind, so hat doch Jesus auch in seinem geschichtlichen Leben sicher oft genug Anlaß gehabt, von seiner Person und dem Glauben an dieselbe, von den Bedingungen und den Hindernissen für die Entstehung des Glaubens zu reden. Wenn nun Johannes

seinem lehrhaften Zwecke gemäß hauptsächlich solche Reden wiedergegeben hat, so hängt damit nothwendig auch der so ganz verschiedene Eindruck zusammen, den nach Inhalt und Form die johanneischen Christusreden im Vergleich mit den synoptischen machen. In seiner eigentlichen Volkspredigt, wie sie ganz überwiegend den Inhalt der älteren Evangelien bildet, aber bei Johannes fehlt, hatte Jesus gute Gründe, wie wir sehen werden, das Interesse mehr von seiner Person abzuziehen und auf die Sache hinzulenken, auf die es ihm ankam. In den Streitreden, welche die Synoptiker berichten, handelt es sich um die Sünden und Verkehrtheiten der herrschenden Parteien, um die Widerlegung spezieller Angriffe und Verleumdungen; selbst in den Jüngerreden der älteren Ueberlieferung ist hauptsächlich das erhalten, was der Gemeinde der Gläubigen für das praktische Leben von Weisung und Ermahnung Noth that. Wenn Johannes wesentlich solche Streitreden mit dem Volke oder den Gegnern Jesu mittheilt, die sich um die Frage des Glaubens oder Unglaubens an ihn drehen, wenn er mit Vorliebe in jene tieferen Jüngerbelehrungen einführt, in welchen Jesus die Seinen enger und immer enger an seine Person zu fesseln suchte, so liegt es in der Natur der Sache, daß diese Reden und Gespräche sich nicht nur inhaltlich von den synoptischen unterscheiden, sondern daß derartige Erörterungen auch formell einen anderen Charakter tragen mußten, als seine eigentliche Volks- oder Strafpredigt, als seine Paränese oder Weissagung. Man mag sagen, daß dadurch die Christusreden des Johannesevangeliums etwas Einseitiges an sich tragen, daß in ihnen das zeitgeschichtliche Kolorit der Reden Jesu vielfach verlöscht ist; das liegt an der lehrhaften Absicht seines Evangeliums, ungeschichtlich sind sie deshalb nicht.

Damit haben wir bereits den Hauptpunkt berührt, um den es sich hier handelt, den eigentlichen Zweck des vierten Evangeliums, der ihm seinen ganzen Charakter aufdrückt. Ein Buch, das mit einer tiefsinnigen theologischen Betrachtung beginnt (1, 1—18), das auf seinem Höhepunkt in einer solchen ausruht (12, 37—50) und am Schlusse ausdrücklich sagt, daß es aus einer großen Fülle von Stoffen Einzelnes ausgewählt habe, um es zu einem bestimmten lehrhaften Zwecke nieder-

zuschreiben (20, 30 f.), ein solches Buch ist nun einmal nicht eine Biographie in unserem Sinne, nicht einmal im Sinne der drei älteren Evangelien, obwohl schon in diesen der biographische Zweck überall dem lehrhaften untergeordnet ist. Wie sollte auch am Ende des Jahrhunderts, wo längst unsere älteren Evangelien und vermuthlich noch andere im Umlauf waren, wo ausdrücklich die evangelische Ueberlieferung in unserem Evangelium als bekannt vorausgesetzt wird, der Apostel Johannes noch die Geschichte Jesu erzählen wollen? Man hat daran gedacht, daß er die älteren Evangelien habe ergänzen wollen; allein, abgesehen von der mit dem ganzen Charakter des Evangeliums unvereinbaren Aeußerlichkeit dieses Gesichtspunktes, hat dasselbe dafür doch immer noch zu viel mit den älteren gemein, was unnöthige Wiederholung wäre und doch lange nicht ausreichend, um das zur Ergänzung Nachgetragene an das Bekannte anzuknüpfen und mit ihm in die richtige Beziehung zu setzen. Daß für uns das Evangelium eine wesentliche Ergänzung unserer Kenntniß von der Geschichte Jesu bildet, beweist nicht, daß der Evangelist eine solche beabsichtigt. Umgekehrt hat die Kritik, und keineswegs bloß die neueste, sein Verhältniß zu den älteren vielfach so aufgefaßt, als ob der Evangelist Alles, was er nicht erzählt, durch sein Stillschweigen habe beseitigen und als ungeschichtlich oder mit seiner höheren Auffassung von Christo nicht mehr vereinbar habe bezeichnen wollen. Aber schon die einfache Thatsache, daß nirgends im zweiten Jahrhundert durch die Anerkennung des Johannesevangeliums der Glaube an die Geschichtlichkeit der älteren Evangelien erschüttert erscheint, zeigt, wie fremd eine so völlig unerreicht gebliebene Absicht dem Geiste der Zeit war. Wenn doch zu jenen angeblich todtgeschwiegenen Stücken der älteren Ueberlieferung auch die Geschichte der Abendmahlseinsetzung gehört, die in den paulinischen Gemeinden Kleinasiens nach 1 Cor. 11 bei jeder Abendmahlsfeier wiederholt wurde, oder Züge, wie die Dämonenaustreibungen, die antipharisäischen Streitreden, die Weissagungen über die Schicksale Jerusalem's und Judäa's, so erhellt, wie unmöglich dieser Gesichtspunkt, der in diesen Fällen offenbar als widersinnig erscheint, in anderen angewandt werden kann. So bleibt nur übrig anzuerkennen, daß der Apostel nicht sowohl die Geschichte Jesu hat erzählen, als dieselbe unter eine neue Beleuchtung stellen wollen, daß er zu dem Ende solche

Partieen und Punkte aus seinen reichen Erinnerungen ausgewählt hat, welche diesem Zwecke besonders entsprachen, ohne Rücksicht darauf, ob sie bereits aus der älteren Ueberlieferung bekannt waren oder nicht, da auch das bereits Bekannte hier von neuen Gesichtspunkten aus behandelt werden mußte. Daß dabei der Augenzeuge mit einem gewissen Interesse gerade bei solchen Partieen verweilte, die in der älteren Ueberlieferung übergangen oder zu kurz gekommen waren, liegt zu sehr in der Natur der Sache, als daß es mit dem Zwecke des Evangeliums unvereinbar erschiene, und macht uns dasselbe nur noch werthvoller.

Welches der neue Gesichtspunkt ist, unter dem der Evangelist die Geschichte Jesu darstellen will, sagt der Prolog mit unzweifelhafter Klarheit. Es ist das ewige gottgleiche Wort, das in Jesu Christo Fleisch geworden; und wenn ihn auch die Welt im Großen und Ganzen, zunächst durch sein Eigenthumsvolk repräsentirt, als solches nicht erkannt und angenommen hat, so hat doch die Gemeinde der Gläubigen seine Herrlichkeit geschaut und durch ihn die reiche Gnade der vollkommenen Gotteserkenntniß empfangen (1, 1—18). Dem entsprechend beschreibt der erste Theil die Einführung Jesu in die Welt. Diese geschah, wie schon der Prolog andeutet, durch das Zeugniß seines Vorläufers. Darum wird nichts von der Taufwirksamkeit desselben erzählt, obwohl dieselbe gelegentlich als bekannt vorausgesetzt ist (1, 28. 31), sondern es werden nur zwei bedeutsame Zeugnisse des Täufers mitgetheilt. Dann aber führt sich Jesus selbst ein, indem er vor dem ersten Kreise seiner Gläubigen in Wort und That seine Herrlichkeit offenbart. Hier verweilt der Apostel mit Vorliebe bei dem Moment, wo er selbst mit Jesu bekannt wurde, und schließt mit dem ersten Besuche desselben in seiner Vaterstadt (1, 19—2, 12). Der zweite Theil zeigt uns den ersten Kreislauf der glaubenweckenden Selbstoffenbarung Jesu in den drei Landestheilen (2, 13—4, 54). Von der Art, wie Jesus den durch seine Wirksamkeit auf dem Passahfest erweckten äußerlichen Wunderglauben durch seine Selbstoffenbarung im Worte zu einem höheren Glauben weiter zu führen sucht, giebt das Gespräch mit Nikodemus ein Beispiel: und wie selbst sein Sichzurückziehen auf die Täuferwirksamkeit in Judäa zu seiner Verherrlichung dienen muß, zeigt uns das letzte Zeugniß des Täufers (Kap. 3). In Samaria führt Jesus ein zunächst ganz unempfängliches Weib durch

seine Selbstoffenbarung im Worte zum Glauben an seinen Prophetenberuf und von da zum Messiasglauben; aber ausdrücklich erklärt er, daß es nicht seine irdische Aufgabe sei, die glaubensbereiten Samariter in das Gottesreich zu sammeln, und fortan verschwindet dieser Landestheil aus der Geschichte. Aus der ganzen reichen galiläischen Wirksamkeit Jesu führt der Apostel uns wieder nur die Erzählung vom Königischen vor, um an ihr zu zeigen, wie Jesus den landläufigen Wunderglauben zum Glauben an sein Wort zu erheben versteht (Kap. 4). Diese eklektische Art, ganze Partieen der Wirksamkeit Jesu durch eine einzelne typische Geschichte zu beleuchten, zeigt uns am klarsten, daß wir es hier nicht mit einer Biographie zu thun haben, sondern mit einer von höheren Gesichtspunkten getragenen Darstellung; aber aus dieser geistreichen Art der Geschichtschreibung zu schließen, daß sie ihre Stoffe erfunden haben müsse und daß ihre Gestalten nicht wirkliche Personen, sondern ideale Typen seien, ist doch reine Willkür.

Der dritte Theil zeigt uns das Hervorbrechen des Gegensatzes gegen Jesum. Auf einer Festreise in Jerusalem kommt es zum Bruche mit der Hierarchie, deren prinzipieller Unglaube sofort zur Todfeindschaft wider ihn führt (Kap. 5). Aber auch in Galiläa muß es zu der Krisis kommen, in welcher der sinnlich gerichtete Glaube der Volksmassen an Jesum in Unglauben umschlägt, weil ihre Wünsche nicht befriedigt werden, und nur eine kleine Jüngerschaar ihm treu bleibt (Kap. 6). Es ist für die ganze Komposition des Evangeliums kaum etwas bezeichnender als die Art, wie aus der ganzen, großen galiläischen Wirksamkeit nur diese entscheidenden Ereignisse eingehender behandelt werden. Damit verschwindet auch Galiläa aus der Geschichte; denn der eigentliche Sitz des feindseligen Unglaubens gegen Jesum ist Jerusalem, und um den Kampf mit diesem dreht sich die Entwickelung seiner Geschichte. Nachdem der Evangelist gezeigt, wie Jesus diesen Kampf nicht aufgesucht, sondern, so lange er durfte, gemieden, führt er uns im vierten Theil den noch sieghaften Kampf Jesu mit seinen Gegnern vor (Kap. 7—10). Es ist eine Reihe von Scenen, in welchen die sich steigernden Anschläge der Gegner wider Jesum und seine Anhänger immer wieder fehlschlagen, weil seine Stunde noch nicht gekommen war. Erst muß es zu der Vollendung seiner Selbstoffenbarung kommen, welche der fünfte Theil bringt

(Kap. 11—17). Die Offenbarung seiner Herrlichkeit als des Lebensfürsten in der Todtenerweckung wirkt in den ungläubigen Juden nur den Entschluß, ihn zu tödten (Kap. 11). Das zwölfte Kapitel zeigt die Vollendung seiner Selbstoffenbarung vor dem Volke, das nach wie vor schwankt zwischen Glauben und Unglauben und nur in letzterem enden kann. So zieht sich Jesus in den engsten Kreis seiner Jünger zurück und vollendet beim letzten Liebesmahle seine Selbstoffenbarung vor den Gläubigen (Kap. 13—17). Der sechste Theil zeigt die Vollendung des Unglaubens in der Leidensgeschichte (Kap. 18. 19), der doch mit all seinen Machinationen nur erreicht, daß das Wort Jesu sich erfüllt, mit welchem er deutete, welches Todes er sterben werde (18, 32). Darum bringt der siebente Theil die Vollendung des Glaubens am leeren Grabe und durch die Erscheinungen des Auferstandenen. Selbst der Unglaube, der sich im Kreise der Jünger noch regt, wird überwunden; Thomas schließt mit dem Bekenntniß, welches das Evangelium festigen will, und Jesus verweist ihn auf den Glauben, der des Schauens nicht bedarf (Kap. 20).

Erst der nicht lange vor dem Evangelium geschriebene Brief des Apostels läßt uns in das letzte Motiv dieser tiefsinnigen und geistvoll durchgeführten Komposition hineinschauen. Die beiden ersten Evangelien wollen den Messiasglauben stärken und festigen angesichts des Ausbleibens seiner letzten Bewährung, welche die erste christliche Generation noch zu schauen hoffte, und der Zertrümmerung der nationalen Hoffnungen, welche die Judenchristen daran knüpften. Das dritte Evangelium faßt bereits den Weltberuf Christi ins Auge im paulinischen Sinne. Unser Evangelium aber steht an der Schwelle einer neuen Zeit. Es ist die gewaltige gnostische Bewegung, deren Vorboten sich in drohenden Erscheinungen ankündigen. Eine falsche Philosophie, die mit dem Anspruch einer Vollendung des Christenthums über den Standpunkt des schlichten Glaubens hinaus auftritt, bedroht die Grundlagen der Heilswahrheit. Es handelt sich um die Entwerthung der geschichtlichen Erscheinung Christi. Was der Gnosis in ihren wirren Träumen und mythologischen Vorstellungen vorschwebte von einem himmlischen Aeon Christus, der sich wohl zeitweise mit dem Menschen Jesus vereinigte, aber ohne mit dem, was sein Menschenleben als solches charakterisirt, Geburt und Tod, in Berührung zu

kommen, es war doch im tiefsten Grunde nur dasselbe, was noch heute so manche große Geister irrt, die vermeintlich nothwendige Trennung des idealen Christus oder der Christusidee von der geschichtlichen Erscheinung Jesu. Aber das letzte Wort des Christenthums ist gerade die volle Realisirung des Ideals in der geschichtlichen Wirklichkeit, wie urbildlich in der Person Christi, so durch ihn verbürgt für alle Gläubigen, die vollendete Offenbarung Gottes in einer irdisch-menschlichen Erscheinung, die Fleischwerdung des ewigen Wortes. Das Christenthum ist keine Philosophie, die mit ihren Idealen die Welt erlösen zu können meint, weil sie die Sünde nicht kennt oder ihre Ueberwindung von dem natürlichen Weltprozeß erwartet; das Christenthum verkündigt eine Liebesthat Gottes, durch welche die Welt errettet ist, in der Sendung des eingeborenen Sohnes. Daß sich in der Erscheinung Christi diese Liebesthat Gottes vollzogen hat; daß es die Schuld unverzeihlichen Unglaubens ist, wenn Jesus nicht erkannt ward als das, was er war; daß seine Gläubigen in ihm die Herrlichkeit des ewigen Wortes sinnenfällig geschaut haben, das sind die Thatsachen, welche das Johannesevangelium als unerschütterliches Bollwerk dem nahenden Sturme jener falschen Gnosis entgegensetzen will. Man konnte dies Evangelium nicht schlimmer mißverstehen, als wenn man es in ein geistreiches Spiel mit spekulativen Ideen auflösen wollte. Strauß selbst ist es gewesen, der es der modernen Kritik nachweisen mußte, wie schwer sie die Art desselben verkannt hatte; aber wenn er in dem Evangelisten nur einen Correggio, einen Meister des Helldunkels sieht wegen seines unruhigen Hin- und Herschwankens zwischen Idee und Geschichte, Geistigem und Sinnlichem, wenn er das Evangelium als das mystische, sentimentale, romantische charakterisirt und daraus gerade die Vorliebe der neueren Zeit für dasselbe ableitet, so versteht er es freilich ebensowenig. Allerdings hat für den Evangelisten das zeitgeschichtliche Kolorit des Lebens Jesu bereits alle Bedeutung verloren, obwohl gelegentliche Andeutungen zeigen, daß er es genau so gut kennt und besser, als die anderen. Es ist nur ein kleiner Kreis großer allgemein gültiger, bleibender Wahrheiten, die sich ihm immer wieder in der Geschichte abspiegeln, die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit Christi, die Unentschuldbarkeit des Unglaubens und die Seligkeit des Glaubens an ihn. Aber seine Geschichte ist

nicht das bloße durchsichtige Kleid dieser Idee, selbstgewoben aus synoptischen Reminiscenzen und originalen Phantasiebildern; denn es handelt sich hier nicht um Ideen, deren Werth darin liegt, daß sie gedacht werden, sondern um Wahrheiten, die überhaupt nur Werth haben, wenn sie thatsächlich sind. Nicht, daß es einen ewigen Logos giebt und was es um ihn sei und um die Erkenntniß von ihm, soll gezeigt werden, sondern daß dieser Logos gewiß und wahrhaftig Fleisch geworden, soll aus der durch seine Fleischwerdung ermöglichten Erfahrung der Augenzeugen bewährt werden. Das giebt unserem Evangelium seinen idealen Schwung und seine durchgeistigte Gestalt, das fordert aber auch seine geschichtliche Glaubwürdigkeit. Als die Dichtung eines halb gnostischen Philosophen aus dem zweiten Jahrhundert ist es ein trügerisches Irrlicht, ja in Wahrheit eine große Lüge.

8. Augenzeugenschaft und Ueberlieferung.

Alle geschichtliche Kunde beruht im letzten Grunde auf Augenzeugenschaft. Auch die durch die Evangelien uns vermittelte Kunde von dem Leben Jesu geht noch in weitem Umfange auf diese sicherste Quelle aller Geschichte zurück. Zwar die älteste Schrift eines Augenzeugen, des Apostel Matthäus, ist uns nicht mehr unmittelbar erhalten, aber es lassen sich umfangreiche Stücke derselben aus ihrer Verarbeitung in unseren drei Evangelien noch mit großer Sicherheit wiederherstellen. Die Mittheilungen des Petrus hat uns sein eigener Schüler aufgezeichnet, die dem Lukas eigenthümliche Quelle beruft sich in ihrer Kindheitsgeschichte vielfach indirekt auf die Augenzeugen, von welchen sie herstammt, und das vierte Evangelium rührt direkt von einem Apostel her.

Freilich ist neuerdings die Frage aufgeworfen worden, ob die Augenzeugen des Lebens Jesu überall im Stande waren, die Ereignisse desselben genau und richtig aufzufassen. Man hat auf die Theilnahme der Jünger an der allgemeinen Volksbegeisterung für Jesum hingewiesen, wonach dieselben sich in eine Welt der Wunder versetzt glaubten und darum nicht mehr im Stande waren, ihre eigenen Erlebnisse

nüchtern und korrekt aufzufassen. Aber man übersieht, daß gerade für den engeren Jüngerkreis die strenge Zucht der religiös-sittlichen Wirksamkeit Jesu ein beständiges Gegengewicht bildete gegen die überwiegend an dem sinnlichen Eindruck seiner Heilerfolge sich entzündende Begeisterung der Volksmassen; daß der Widerspruch der Art, in welcher Jesus das Gottesreich begründete, mit ihren Hoffnungen und die inneren Kämpfe, in welche sie dies von früh an verwickelte, beständig ernüchternd wirken und sie vor aller unklaren Schwärmerei bewahren mußten. Wenn insbesondere ihre dämonologischen Vorstellungen so grundverkehrt waren, daß sie ihnen ein unbefangenes Erleben der Dämonenaustreibungen unmöglich machten und die leibhaftige Gegenwart zum seltsam verzerrten Phantasiebilde werden ließen, so bleibt unbegreiflich, wie dies dem klaren Blicke Jesu entgehen konnte, und warum er nicht durch einfache Belehrung Vorsorge traf, daß eine so wesentliche Seite seiner Wirksamkeit nicht kraß mißdeutet und in völlig irreführendem Lichte betrachtet wurde.

In anderer Weise hat man angenommen, daß schon bei Lebzeiten Jesu eine Legende über ihn als Frucht einer großen freiwilligen Selbsttäuschung entstand und sich in seiner Umgebung verbreitete, was Jesus, selbst wenn er es gewollt, nicht habe hindern können. In der That lehrt ja gerade die Religions- und Kirchengeschichte, wie fruchtbar der Nimbus, welcher sich um große Gottesmänner und Heilige oder solche, die dafür gelten, verbreitet, für die Erzeugung der wunderlichsten Vorstellungen und Legenden ist, die selbst in ihrer nächsten Umgebung einen ebenso bereitwilligen als unerschütterlichen Glauben finden. Aber diese Erscheinung erklärt sich doch leicht genug daraus, daß in der Menschheit, wie sie nun einmal ist, hohe religiöse Begeisterung und ernstes Streben nach der Erfüllung eines in Wahrheit oder vermeintlich göttlichen Berufes oft genug bei den Meistern und mehr noch bei den Schülern sich in unlauterer, wenn auch unbewußter, Weise vermischt mit persönlicher Eitelkeit und mit der Verfolgung sehr menschlicher Interessen, denen jener Glaube schmeichelt oder dienen muß. Nicht auf Grund der Voraussetzungen des Glaubens allein, sondern im Namen des Geschichtsschreibers, dessen erste Pflicht es ist, jede Erscheinung nach ihren Folgen und Wirkungen zu beurtheilen, wird man diese Analogie für Jesum und seinen Schülerkreis rundweg ablehnen

müssen. Es ist geschichtlich undenkbar, daß der, welchem die Welt ihre religiös-sittliche Erneuerung verdankt, sich selbst in dem unwahren Glanze, den ihm die Begeisterung einer leichtgläubigen Volksmasse lieh, gesonnt haben sollte. Sein klarer Blick würde es gesehen und sein nur der Wahrheit und der Ehre Gottes geweihtes Streben würde es zu hindern gewußt haben, wenn seine Schüler ihn nur durch den trüben Nebel betrachteten, mit dem ihr verdunkeltes Wahrheitsbewußtsein ihn umgab, weil es ihrer Eitelkeit schmeichelte oder ihren Interessen diente, den Meister immer höher verherrlicht zu sehen.

Anders freilich gestaltet sich die Frage nach der unbedingten Zuverlässigkeit augenzeugenschaftlicher Kunde, wenn sich zwischen das unmittelbare Erleben der Ereignisse oder die Zeit, in welcher die ständige Gemeinschaft mit Jesu das Korrektiv für jede getrübte Auffassung derselben gab, und zwischen die Zeit ihrer Mittheilung wachsende Zeiträume legen, über welche die Erinnerung die Brücke schlagen muß. Trotz täglicher Erfahrung überschätzt man vielfach die Sicherheit, wie die Spannkraft menschlicher Erinnerung. Es handelt sich hier nicht um das Erlöschen einzelner Detailzüge, wie es im wunderlichsten Wechsel mit der schärfsten Fixirung anderer im Laufe der Zeit wächst, nicht um das Verschwimmen ähnlicher Züge aus verschiedenen Ereignissen, wie es namentlich bei einem Leben, das unter einfachen Verhältnissen in einer verhältnißmäßig monotonen Berufswirksamkeit verlief, doppelt unvermeidlich war. Hier waltet ein Zufallsspiel, das jeder Berechnung spottet und darum jeder wissenschaftlichen Berücksichtigung unzugänglich ist, das aber auch nur die für die Geschichte als solche schlechthin bedeutungslose Seite der Ereignisse berührt und darum von der Wissenschaft außer Betracht gelassen werden kann. Es liegt aber im Wesen der Erinnerung, zumal wenn ihre Thätigkeit zum Behufe der Mittheilung erregt wird, daß sie von vorn herein von dem Erlebten gerade das fixirt, was dem Augenzeugen den größten Eindruck gemacht hat, was ihm ein Ereigniß bedeutsam erscheinen ließ. Jede Mittheilung desselben hat ja die Absicht, denselben Eindruck hervorzurufen und die Bedeutung des Ereignisses klarzustellen, sie muß also diesen sich schon in der Erinnerung des Augenzeugen vollziehenden Prozeß beschleunigen. Je mehr die Zeitferne wächst, welche den Augenzeugen von dem Erlebten trennt, je mehr damit die Kraft des

Festhaltens an den ursprünglichen Eindrücken sich abschwächt, desto mehr erstarkt die in aller Erinnerung liegende plastische Kraft und bewirkt, daß sich das Bild des Erlebnisses immer ausschließlicher und immer schärfer zum Ausdruck dessen gestaltet, was ihm in der Auffassung des Augenzeugen zunächst seine Bedeutung gab. Nach diesem einfachen psychologischen Gesetze geschieht es, daß die Dimensionen vergangener Ereignisse nach der Seite hin wachsen, auf welcher für uns ihre Bedeutung lag, daß Alles, was für diese Bedeutung gleichgültig ist oder sie gar schwächt, der Erinnerung entschwindet, daß selbst einzelne Züge in der Vorstellung von ihnen sich verschieben und umgestalten, bis dieselbe ganz der Bedeutung entspricht, die wir ihnen beilegen.

Es tritt aber bei diesem Umbildungsprozeß allmählich noch ein neues Moment hinzu, das ist die Einwirkung des Gesammteindrucks von dem Ganzen, dem das einzelne Erlebniß angehörte, auf die Gestaltung oder Verstärkung der Bedeutung, von deren Gesichtspunkte aus das Einzelne in der Erinnerung reproduzirt wird. Hienach konnte es ohne Zweifel geschehen, daß auch in der Erinnerung der Augenzeugen der großartige Eindruck der irdischen Wirksamkeit Jesu, noch verstärkt durch den wunderbaren Abschluß derselben und den Glauben an die göttliche Herrlichkeit des Erhöhten, ein neues Licht auf die Einzelheiten desselben warf, daß in diesem Lichte die bedeutungsvollen Momente mancher Ereignisse eine erhöhte, wo nicht eine ganz neue Bedeutung empfingen, daß natürliche Vermittelungen vergessen wurden und dadurch das Ereigniß den ausgeprägteren Charakter des Wunderbaren annahm. Die Vorbedingung dieses Prozesses bleibt freilich immer, daß im Leben Jesu thatsächlich genug Großartiges und Wunderbares vorgekommen war, um dasselbe überall als das Gewöhnliche und Ordnungsmäßige erscheinen zu lassen, und daß das Einzelerlebniß von vorn herein eine höhere Bedeutsamkeit gehabt hatte, die ihm seine Stelle in der Erinnerung sicherte und den Anknüpfungspunkt für jenen Fortbildungsprozeß bot. Daß aber der Glaube der Augenzeugen stark genug war, um in ihrer Erinnerung Bilder von äußeren Hergängen zu gestalten, die lediglich der Ausdruck allgemeiner Wahrheiten waren, oder daß sie subjektive Erlebnisse durch Mißverständniß ihrer Mittheilung in objektive Vorgänge umwandelten, wie man angenommen hat, widerspricht aller Analogie.

Daß die Erinnerungen der Augenzeugen des Lebens Jesu diesen allgemein menschlichen Bedingungen enthoben waren, würde man nur von willkürlichen dogmatischen Voraussetzungen aus behaupten können. Dagegen ist es unzweifelhaft, daß auch die Erinnerung, wie jede Seite unseres Geisteslebens, von der gesammten sittlichen Entwickelung des Menschen beeinflußt ist. Je schwächer und unentwickelter der Wahrheitssinn ist, desto zügelloser wird die Phantasie in der Umbildung der Vergangenheit ihr Spiel treiben; je mehr wir diesen Wahrheitssinn in der Schule Jesu bei den Jüngern gereinigt und erstarkt denken müssen, desto mehr wird er auch auf die Thätigkeit ihrer Erinnerung eine heilsame Zucht ausgeübt haben. Je mehr sie in der beständigen Gemeinschaft Jesu, der sie zu seinen Zeugen berufen hatte, dazu herangebildet waren, ein im Wesentlichen richtiges und ungetrübtes Bild von seiner Person und Wirksamkeit zu gewinnen, desto mehr war jener Umbildungsprozeß, der sich in ihrer Erinnerung vollzog, dagegen geschützt, durch das Hineintragen fremdartiger und willkürlicher Gesichtspunkte die Vorstellung von den Einzelheiten seines Lebens zu verunstalten. Dazu kam die Einwirkung des Geistes, den ihnen Jesus verheißen, der ihnen mit dem immer tieferen und klareren Verständniß Jesu zugleich die Bedingungen einer immer treueren Erinnerung schuf an Alles, was derselbe gesagt und gethan hatte. Endlich erinnern wir uns, wie die äußeren Bedingungen, unter welchen sich die älteste augenzeugenschaftliche Mittheilung über die Einzelheiten des Lebens Jesu fixirte, in ganz einzigartiger Weise geeignet waren, die Erinnerungen der Einzelnen gegenseitig zu ergänzen und zu korrigiren, so daß wir allerdings für jene Kunde eine ungleich höhere Gewähr und Sicherheit haben, als sie der Augenzeugenschaft des Einzelnen als solcher zukommt. Etwas anders als mit den Erinnerungen, welche in unserer ältesten Ueberlieferung aus dem Apostelkreise aufbehalten sind, verhält es sich allerdings mit den ganz individuellen Erinnerungen, welche der letzte Apostel in dem spätesten Evangelium niedergelegt hat. Hier kann die fast verdoppelte Zeitferne und das augenfällige Bestreben, das Einzelne unter den höchsten allgemeinen Gesichtspunkten anzuschauen und darzustellen, am ehesten bewirkt haben, daß dicht neben der wunderbaren Frische der Detailerinnerung, wie sie gerade im höheren Alter Einzelheiten der Vergangenheit zu reproduziren pflegt,

sich Trübungen der Erinnerung einstellten und mancherlei Zusammenhänge verlöscht zeigten, wie es in jener ältesten augenzeugenschaftlichen Kunde noch nicht geschehen konnte. Die Geschichte vom Sohn des Königischen wie die Speisungsgeschichte werden uns überaus charakteristische Beispiele dieses Hergangs zeigen.

Was von den Ereignissen des Lebens Jesu gilt, gilt im Großen und Ganzen ohne Zweifel auch von seinen Worten und Reden. Die unbefangene Zuversicht, mit welcher der schlichte Glaube oder die befangene Apologetik auf die Buchstäblichkeit der in den Evangelien aufbehaltenen Herrnworte pocht, besteht ja freilich vor der historischen Kritik nicht. Neben den oft gehörten Berufungen auf die Gedächtnißkraft einer noch weniger an den Gebrauch schriftlicher Aufzeichnungen gewöhnten Zeit oder auf die vereinzelten Erfahrungen einer Fähigkeit zur wesentlich genauen Wiedergabe umfassender Reden und Predigten, welche durch den tiefen Eindruck, den sie gemacht, auch der Erinnerung sich unauslöschlich eingeprägt hatten, steht doch auch eine entgegengesetzte Erwägung. Gerade in einem Leben, dessen täglicher Beruf das Lehren war, mußte es den ständigen Ohrenzeugen am schwersten gemacht sein, die Erinnerung an das Einzelne der Fülle des Gesammteindrucks gegenüber in sicherer Sonderung zu fixiren. Dazu kommt, daß Alles, was in unserer Ueberlieferung von Reden Jesu erhalten ist, auch wenn man es in unbegrenztem Umfange auf unmittelbar apostolische Erinnerung zurückführt, doch immer nur einen sehr geringen Bruchtheil dessen bildet, was die Ohrenzeugen gehört haben mußten. Dennoch dürfen wir auch hier nicht vergessen, daß die geschichtlichen Bedingungen, unter denen unsere Ueberlieferung entstand, für die Gewähr einer wesentlichen Authentie ungewöhnlich günstig lagen. Schon die gnomologische, bilderreiche, parabolische Form der Lehrweise Jesu begünstigte in hohem Grade die Fixirung des Einzelnen. Wesentlich aber verdanken wir es der Entstehung unserer Ueberlieferung in dem Apostelkreise zu Jerusalem, daß nicht nur zahllose einzelne Aussprüche Jesu ihre durch die gemeinsame Erinnerung sicher gestellte authentische Form erhielten, sondern daß auch größere Spruchreihen, ja ganze Reden im Wesentlichen treu rekonstruirt wurden. Freilich wird schon hier diese treue Reproduktion mehr durch die unwillkürliche Ausgleichung der Erinnerungen der Einzelnen bewirkt sein, als daß bewußt und

absichtsvoll der Versuch gemacht wäre, die authentische Form der Aussprüche und Reden sicher zu stellen. Vielmehr wird bei dem ausschließlich erbaulichen Zweck ihrer Mittheilung dieselbe von vorn herein nicht die Erhaltung der Form, sondern des Inhalts beabsichtigt haben, und daher auch neben der Ausprägung festerer Formen immer noch für freiere Wiederholung, für neue Verbindung und Verwerthung der einzelnen Sprüche zu lehrhaften Zwecken Raum und Neigung geblieben sein. Mußte doch gerade in diesem Kreise das Bewußtsein am lebendigsten erhalten bleiben, wie wenig an eine Reproduktion jedes einzelnen Wortes in seinem ursprünglichem Zusammenhange auch nur gedacht werden konnte. Damit war schon in der Mittheilung der Ohrenzeugen ein Umbildungsprozeß für die Gestaltung der ursprünglichen Herrnworte eingeleitet, der noch von ganz anderen Bedingungen abhing, als ihn die Erinnerung der Augenzeugen für die Ereignisse seines Lebens ergab. Es ist nur der durch die Zeitferne von selbst sich ergebende Höhepunkt dieses Prozesses, der uns in der freien Umgestaltung der Christusreden des Johannesevangeliums begegnet, da jene ohnehin jeden Gedanken an eine authentische Reproduktion des Einzelnen nach Form und Zusammenhang ausschloß. Je mehr das lehrhafte Interesse wächst, desto unbefangener drängt sich die Hinweisung auf die großen Wahrheiten, welche der Zeit Noth thaten, hervor, und verwischt das ursprüngliche zeitgeschichtliche Gepräge. Neue große Redegruppen bilden sich aus Elementen, die verschiedenen Zeiten angehören und ursprünglich verschiedene Beziehungen hatten, und in den neuen Verbindungen empfangen die Einzelsprüche nothwendig wieder neue Deutungen. Als der letzte Ohrenzeuge seine Erinnerungen niederschrieb, lag aber bereits der jahrzehntelange Prozeß hinter ihm, welchen die ältesten Mittheilungen seiner Gefährten in der mündlichen Ueberlieferung durchlaufen hatten, und welcher auch ihn an die wachsende Freiheit ihrer Wiedergabe gewöhnt hatte. Wir müssen darum vor Allem diesen Prozeß näher betrachten.

Die weitere Fortpflanzung des von den Ohrenzeugen Mitgetheilten wandte sich zunächst vorzugsweise den von ihnen berichteten Aussprüchen Jesu zu. So naiv man oft auf die höchste Treue in der Ueberlieferung derselben nach Inhalt und Form pocht und dieselbe als eine Forderung

der Wahrhaftigkeit und der Ehrfurcht vor der Hinterlassenschaft des Herrn postulirt, so überträgt man damit doch einfach unser Interesse für eine buchstäbliche Fixirung der Herrnworte ohne weiteres auf eine Zeit, der dasselbe nachweislich gänzlich fremd war. Nicht einmal die Gottesworte der heiligen Schrift Alten Testaments werden in den apostolischen Schriften wörtlich citirt, sondern in der freiesten Weise verdeutlicht, nachdrücklicher gemacht, der apostolischen Verwerthung angepaßt. So vielfach auch Worte Jesu in den Briefen der Apostel anklingen, nirgends zeigt sich das Streben nach wörtlicher Fixirung; selbst in den ganz seltenen Fällen, wo sie als eigentliche Citate auftreten, entsprechen sie der uns noch erhaltenen ursprünglichsten Fassung kaum. Ueberall liegt in den Differenzen unserer synoptischen Evangelien die Thatsache vor Augen, die keine Harmonistik wegschaffen kann, daß einer oder der andere der Evangelisten eine schriftlich oder mündlich überlieferte Form des Herrnwortes geändert haben muß; und wir sahen, wie der vierte Evangelist häufig genug auf frühere Worte Jesu zurückweist, die dem Wortlaut nach garnicht so von ihm mitgetheilt sind. Noch die nachapostolische Zeit, die bereits längst unsere Evangelien kennt und benutzt, bindet sich nirgends in ihren Anführungen der Herrnworte, welche sie doch als das eigentlich Normgebende betrachtet, an einen festen Wortlaut derselben. Hiernach ist es völlig undenkbar, daß die mündliche Ueberlieferung aus Pietät vor den Herrnworten sich einer buchstäblichen Treue in der Wiedergabe beflissen haben sollte. Vielmehr wird die Freiheit in der Wiedergabe derselben, welche bereits im Kreise der Ohrenzeugen begann, in ihr eine um so größere geworden sein, je weniger die Träger derselben durch eigene Erinnerungen gebunden waren, je mehr die wachsenden Bedürfnisse der Zeit zu einer lehrhaften Verwendung derselben aufforderten. Die in unseren Evangelien noch klar zu Tage liegende Verschiedenheit in der Gestalt der überlieferten Herrnworte läßt sich so gut wie nie auf das bloße Zufallsspiel fehlsamer Erinnerung zurückführen, weil die so entstandenen Differenzen sich früh im Apostelkreise ausgeglichen haben und den Grundstock unserer evangelischen Ueberlieferung nicht mehr berühren. Vielmehr kann dieselbe nur auf das freie Schalten mit bereits fixirten Herrnworten zurückgeführt werden.

Dreierlei erklärt diese Freiheit, welche zweifellos im Geiste der Zeit lag, völlig ausreichend. Zunächst war damals sicher noch wegen der zeitlichen Nähe und der größeren Vertrautheit mit den Verhältnissen des Lebens Jesu das unmittelbare Bewußtsein lebendig, daß an eine buchstäbliche Reproduktion der Aussprüche Jesu, sowie an eine unbedingt sichere Feststellung des Zusammenhanges, in dem jedes einzelne Wort gesprochen war, doch nicht zu denken sei, daß dies schon im Kreise der Ohrenzeugen nicht mehr möglich gewesen war. Sodann war ja an eine wörtliche Authentie der aramäisch gesprochenen Worte Jesu ohnehin nicht mehr zu denken, seit die Ueberlieferung wesentlich in griechischredenden Kreisen fortgepflanzt und selbst von der ältesten Aufzeichnung derselben wesentlich nur noch eine nach dem Geiste der Zeit immer relativ freie Uebersetzung gebraucht wurde. Endlich und vor Allem aber diente ja die mündliche oder schriftliche Wiederholung der Worte Jesu nie einer Beurkundung dessen, was derselbe gewesen war und gewollt hatte, da dies aus der apostolischen Heilsverkündigung allgemein feststand, sondern der Belehrung und ganz überwiegend der Paräneſe. Darum eben konnte die Absicht nur darauf gerichtet sein, den Gedanken Jesu so scharf und klar, so eindrücklich und anfassend wie möglich auszudrücken. Fand sich dafür ein treffenderer Ausdruck als der bisher gebrauchte, konnte das Wort durch einen erklärenden Zusatz erläutert, durch ein neues Bild oder eine parallele Gedankenbildung bereichert, durch eine nachdrückliche Wendung verschärft oder durch eine neue Anwendung fruchtbarer gemacht werden, so war sie jedesmal willkommen. Insbesondere die Bilderreden und Gleichnisse lockten am unwiderstehlichsten dazu, durch einen neuen bedeutungsvollen Zug, durch Hervorhebung eines neuen Vergleichungspunktes, insbesondere durch allegorisirende Ausmalung und Anwendung sich bereichern zu lassen. Wir kennen diesen Prozeß mit Sicherheit nur aus den Wandlungen, welche die Herrnworte in unseren schriftlichen Evangelien erfahren haben; aber unsere Evangelisten, die selbst keine Augenzeugen gewesen waren, konnten sich dieser Freiheit nur bedienen, weil sie durch den Vorgang der zu ihrer Zeit noch soviel reichhaltigeren und der schriftlichen durchaus gleichwerthigen mündlichen Ueberlieferung daran gewöhnt waren. Bei ihnen sehen wir, wie in den Herrnworten gern Anknüpfungen gesucht werden für

die Ertheilung zeitgemäßer Ermahnungen, Warnungen und Tröstungen; mit leichter Wendung ergaben sie Hindeutungen auf zeitgenössische Erscheinungen bedrohlicher oder tadelnswerther Art. Insbesondere die Weissagungsworte Jesu boten den reichsten Anlaß, sie nach der bestimmten Gestalt, in der sie erfüllt waren, näher zu bestimmen. Bald lag dabei die Voraussetzung zu Grunde, daß die ältere Fassung, in der sie überliefert waren, nicht genau sein könne, weil sie eben der thatsächlichen Erfüllung nicht genau genug entsprach, bald die Absicht, durch die deutlichere Hinweisung auf die geweissagten Ereignisse ihre Beziehung verständlicher zu machen, immer war der Gesichtspunkt, als ob damit eine Fälschung der Worte Jesu begangen werde, für jene Zeit schlechthin ausgeschlossen. Die Frage, ob für die in den Evangelien den Herrnworten gegebene Gestalt irgend ein einzelner Vorgang im Gebiete der mündlichen Ueberlieferung maßgebend war, bleibt dafür völlig gleichgültig.

Was von der Gestalt der Christusworte gilt, gilt in verstärktem Maße von ihrem Zusammenhange. Wie in der mündlichen Ueberlieferung das Bedürfniß der Paräneſe für ihre Anwendung und immer neue Verknüpfung entschied, so in den Evangelien die Gesichtspunkte ihrer Komposition. Da wurden die Spruchreihen zu neuen größeren Redegruppen zusammengestellt oder aus bereits in der Ueberlieferung fixirten Spruchreihen einzelne Elemente herausgelöst, um sie bei Gelegenheit einer Erzählung oder in anderem Zusammenhange noch treffender zu verwenden. Es konnte aber nicht fehlen, daß durch jede neue Verknüpfung, die sie eingingen, und durch jede neue Verwerthung, die sie erhielten, immer wieder auch ihre Gestalt irgendwie modifizirt wurde. Dagegen läßt sich von dem Streben der klassischen Autoren, ihren Helden frei erfundene Prunkreden in den Mund zu legen, im Gebiete der Evangelienliteratur auch nicht der leiseste Anklang entdecken; gerade die kritische Analyse der synoptischen Christusreden schließt diese Annahme völlig aus.

Ungleich stärker noch tritt die Umbildung der Ueberlieferungsstoffe hervor, wo es sich um Erzählungen von Ereignissen aus dem Leben Jesu handelt, welche nicht mehr direkt aus der Erinnerung der Augenzeugen stammen, sondern auf Grund ihrer Mittheilungen von Mund zu Mund fortgepflanzt wurden. Aber es wird vielfach übersehen, daß

es sich in unseren Evangelien doch nur in sehr beschränktem Maße um eine Ueberlieferung handelt, welche bereits durch mehrere Glieder fortgepflanzt ist. Im Markusevangelium empfangen wir die Mittheilungen des Augenzeugen bereits aus der ersten Hand des Apostelschülers, der freilich noch Andere als seinen Gewährsmann oft genug dieselben Dinge hatte erzählen hören. Im ersten und dritten Evangelium liegt uns zum großen Theile eine schriftstellerische Bearbeitung theils der ältesten augenzeugenschaftlichen Quelle, theils des Markusevangeliums vor. Hier handelt es sich also, streng genommen, garnicht um eine Fortbildung der evangelischen Erzählung nach den Gesetzen, nach welchen sich die mündliche Ueberlieferung fortpflanzt, sondern nur um die Freiheit, welche die noch lebendige mündliche Ueberlieferung mit ihren wachsenden Varianten den schriftstellerischen Bearbeitern gab. Anders verhält es sich mit den Stücken, welche beide Evangelisten nicht aus Markus oder der apostolischen Quelle entlehnen. Die dem Lukas eigenthümliche schriftliche Quelle rührt aus einer Zeit her, in der sich schon der Natur der Sache nach eine Reihe von Mittelgliedern zwischen die Augenzeugen und die unmittelbaren Zeugen der Ueberlieferung legt, insbesondere in der am weitesten zurückliegenden Vorgeschichte. Beim ersten Evangelisten ist es zweifellos, daß Alles, was über seine uns bekannten schriftlichen Quellen hinausliegt, aus der mündlichen Ueberlieferung stammt, von deren letzter Quelle er bereits durch einen langen Zeitraum getrennt ist. Hier also erst befinden wir uns im eigentlichen Sinne auf dem Boden der längere Zeit hindurch von Mund zu Munde fortgepflanzten mündlichen Ueberlieferung. Von einem gewissen Einfluß derselben ist auch das vierte Evangelium nicht ausgeschlossen. In dem Maße, in welchem der Augenzeuge, der darin redet, bei der Zeitferne von den Ereignissen, in welcher er schrieb, genöthigt war, die vielfach unvollständigen Bruchstücke seiner Erinnerung zu ergänzen und zu einem lebensvollen Gesammtbilde zu rekonstruiren, konnte neben eigener Kombination auch die Ueberlieferung, sei es die mündliche, sei es die bereits schriftlich fixirte, die sich ja ohnehin gegenseitig bedingten und beeinflußten, maßgebend für ihn werden. Spuren solchen Einflusses lassen sich bereits bei seiner Wiedergabe der Täufer- und der Herrnworte wahrnehmen, sie

treten uns aber noch klarer und zweifelloser bei seiner Geschichtserzählung entgegen.

Auch bei dem Einfluß, welchen die evangelische Erzählung durch ihre Fortpflanzung in der mündlichen Ueberlieferung erfahren hat, handelt es sich nicht um die jeder wissenschaftlichen Kontrole unzugänglichen und für die Geschichte schlechthin bedeutungslosen Variationen, welche durch ihren Ursprung von verschiedenen Augenzeugen und durch deren zufällige gedächtnißmäßige Abweichungen von einander bedingt, oder welche auf ähnliche Weise durch ungenaue Auffassung und Weitergabe des Gehörten entstanden sind. Vielmehr denken wir ausschließlich an denjenigen Einfluß der Ueberlieferung, welcher ein zwar unbeabsichtigter, aber durch das Wesen der Ueberlieferung selbst gegebener ist. Niemand erzählt, was er gehört hat, wörtlich wieder. Er könnte es nicht, wenn er es wollte; und er wird es in den seltensten Fällen wollen, wenn er es könnte. Alle Lust zum Weitererzählen ist bedingt durch die Bedeutung, die einem die gehörte Erzählung gewonnen hat, und alle Befriedigung, die man im Weitererzählen findet, durch den Eindruck, den das Erzählte macht, d. h. dadurch, daß dasselbe für den Hörer dieselbe Bedeutung gewinnt, wie für den Erzähler. Daraus ergiebt sich von selbst, daß jeder die Sache so weiter erzählt, wie sie auf Grund des Gehörten und auf Grund der Bedeutung, die sie für ihn gewonnen hat, in seiner Vorstellung fortlebt, und daß er sie so lebensvoll und farbenreich wie möglich darzustellen sucht, weil davon der beabsichtigte Eindruck wesentlich abhängt. Er setzt dabei mit vollem Rechte voraus, daß auch der Augenzeuge nicht, den er gehört, geschweige denn der, durch welchen er die Ueberlieferung des Augenzeugen empfangen, jedes Detail mitgetheilt hat, und nimmt durchaus keinen Anstand, die Detailzüge, deren Darstellung ihm entfallen ist, oder die in der ursprünglichen Erzählung seiner Ansicht nach fehlten, aus seiner Gesammtvorstellung von dem Hergange zu ergänzen. Selbst die so oft beobachtete Neigung zur Uebertreibung beim Weitererzählen beruht doch lediglich auf dem Wunsche des Erzählers, den Eindruck zu verstärken, und kann ohne eigentliche Trübung des Wahrheitsbewußtseins von der unwillkürlichen Voraussetzung ausgehen, daß die einzelnen Momente des Herganges, welcher beim Hören einen bestimmten Eindruck auf ihn gemacht, dazu geeignet gewesen

sein müssen, um seine Bedeutung, auf der jener Eindruck beruht, recht klar und scharf hervortreten zu lassen. Je weiter nun der Wiedererzähler von der augenzeugenschaftlichen Quelle entfernt ist, um so unbefangener wird er auch die überkommene Darstellung modifiziren unter der Voraussetzung, daß dieser oder jener Zug derselben, weil er seiner Vorstellung von dem Gesammthergang nicht entspricht, auch nicht genau sein könne, dieser oder jener Zug, den er für unentbehrlich hält nach seiner Auffassung der Geschichte, in der überlieferten Erzählung ausgelassen sein müsse. Wie weit die auf diese Weise im Entwickelungsgange der mündlichen Ueberlieferung herzugebrachten oder modifizirten Züge wahr im höheren Sinne sind, wenn auch nicht im Sinne der geschichtlichen Wirklichkeit, das wird theils von der Richtigkeit der Gesammtvorstellung abhängen, welche der Erzähler von dem überlieferten Hergange empfangen hat, theils von der Richtigkeit der Anschauung, die er von den Verhältnissen besitzt, in denen der betreffende Hergang spielt, theils endlich von dem Maße, in welchem der geschärfte Wahrheitssinn die Neigung zu eindrucksvoller Wiedergabe des Gehörten im Zügel hält.

In welchem Grade diese allgemein menschlichen Bedingungen, welche bei der Fortpflanzung aller Ueberlieferung wirksam werden, auf die Fortbildung der evangelischen Erzählungen thatsächlich eingewirkt haben, das können wir auch hier nur noch konstatiren an der Art, wie die Evangelisten ihre schriftlichen Vorlagen, soweit uns dieselben noch erhalten sind, modifiziren, da sie die Freiheit dazu nur von der mündlichen Ueberlieferung entlehnt haben. Denn wenn auch hier die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß für manche ihrer Abweichungen auch Variationen der mündlichen Ueberlieferung maßgebend waren, so ist es doch völlig grundlos, für jede derselben einen solchen Vorgang als nothwendig vorauszusetzen. In der That aber machen sich hier genau dieselben Gesichtspunkte geltend, die sich uns aus dem Wesen der mündlichen Ueberlieferung ergaben. Der später schreibende Evangelist sucht das Ereigniß farbenreicher und lebensvoller darzustellen. Er erläutert den Hergang oder sucht die entscheidenden Momente schärfer ins Licht zu setzen; er fügt die Motive der handelnden Personen hinzu oder läßt die Handlungen mit entsprechenden Geberden begleitet sein; er ergänzt vermeintlich verschwiegene Voraussetzungen

oder vermittelnde Momente des Herganges; er berichtet über den weiteren Erfolg desselben oder über den Eindruck auf Anwesende und Nichtanwesende; er vervollständigt die Erzählung um Züge, die ihm nach seinen Voraussetzungen als selbstverständlich und daher in der älteren Darstellung nur ausgelassen erscheinen. Er scheut sich nicht, Gedanken oder Motive, welche die ältere Erzählung nur andeutet, ausdrücklich zu formuliren und den handelnden Personen die entsprechenden Worte in den Mund zu legen. Er sucht bei überlieferten Ereignissen die Situation, bei überlieferten Reden den Anlaß näher zu bestimmen. Wir sahen, wie besonders Lukas, der schon mehr die Art des reflektirenden Schriftstellers hat, es liebt, durch eine Frage oder Bitte, die er einer der handelnden Personen in den Mund legt, ein aphoristisch überliefertes Redestück einzuführen, oder die scheinbaren Lücken überlieferter Spruchreihen zu überbrücken.

Auch hier kommt es vielfältig vor, daß der später Schreibende die Darstellung seines Vorgängers nicht nur bereichert, sondern zu verbessern sucht. Den Evangelisten sind eben ihre schriftlichen Vorlagen nicht heilige Bücher, deren Buchstabe ihnen bindend ist; sie gehen von der ganz richtigen Voraussetzung aus, daß kein Erzähler eine buchstäbliche und absolute Genauigkeit seiner Darstellung beansprucht, daß jede Darstellung in diesem oder jenem Punkte der Verbesserung fähig und bedürftig ist. Freilich muß man den schlichten Erzähler unserer evangelischen Geschichte bei dieser Thätigkeit sich nicht wie einen kritischen Historiker denken, der sich nun erst nach neuen und gesicherten Quellen umsieht, aus denen er zu einer solchen Korrektur den Stoff entnehmen könnte. Ihm ist das Gesammtbild, das er von dem Hergange gewonnen hat, das schlechthin Maßgebende für die Gestaltung der Detailzüge. Er mildert oder verstärkt die Darstellung, je nachdem ihm der frühere die Farben nicht augenfällig genug oder zu stark aufgetragen zu haben schien, er sucht mehr dramatisches Leben in dieselbe hineinzubringen, er scheut sich nicht, in überlieferten Gesprächen oder Reden den Gang derselben zu ändern, weil ihm so der Fortgang von dem Einen zum Anderen natürlicher, verständlicher, durchsichtiger scheint. Er modifizirt die in der älteren Erzählung angegebenen Anlässe nach dem weiteren Fortgange des Gesprächs oder nach dem Inhalt der folgenden Rede. Die Frage oder die Bitte

scheint ihm anders gelautet haben zu müssen, wenn die Antwort Jesu zutreffend sein sollte, wie sich namentlich im ersten Evangelium so häufig zeigt. Durch Vermittelung der mündlichen Ueberlieferung kann es kommen, daß ursprünglich bildlich gemeinte Züge eigentlich aufgefaßt und in geschichtliche Wirklichkeit umgesetzt, daß ursprünglich subjektive Hergänge als auf objektiven Ereignissen beruhend betrachtet und dargestellt werden, daß der Versuch gemacht wird, den Hergang innerer göttlicher Offenbarungen sinnlich zu veranschaulichen durch die Erscheinung von Engeln, durch Reden derselben und Gespräche mit ihnen.

Die an sich unbestimmbaren Grenzen, in denen auf diesem Wege die ältere Ueberlieferung bereichert und umgestaltet wird, finden innerhalb unserer Evangelien dennoch ihre feste Schranke schon an der relativen Zeitnähe der Ereignisse, die erzählt werden, an der Kontrole der noch mit der augenzeugenschaftlichen Kunde in mehr oder weniger unmittelbarem Zusammenhange stehenden Ueberlieferung, an der wesentlich richtigen Gesammtvorstellung von den Ereignissen, um die es sich handelt. Es ist kein Zweifel, daß die Auswahl unserer drei älteren Evangelien in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts eben darum getroffen ward, weil sie und ihre Auffassung der evangelischen Geschichte dem Gesammtbewußtsein der Gemeinde, wie es sich auf Grund der noch reicheren mündlichen Ueberlieferung gebildet hatte, entsprach. Die Verfasser der beiden ersten sind Judenchristen und somit mehr oder weniger heimisch auf dem Boden und in den Verhältnissen, in denen sich die Geschichte Jesu abspielt. Lukas, obwohl Heidenchrist, ist lange der Begleiter des Juden Paulus gewesen und hat mit ihm Palästina besucht. Gerade bei ihm zeigt es sich am auffälligsten, was übrigens auch sonst nachzuweisen ist, wie er bei seinen Erweiterungen der älteren Erzählung durchaus nicht frei erfindet, sondern durch oft augenscheinlich entlehnte Züge anderer überlieferter Erzählungen eine gegebene Geschichte zu erläutern und zu bereichern sucht. Nirgends freilich handelt es sich um eine biographische Tendenz, die alles Detail sorgfältig ermitteln will. Aber nirgends tritt auch die reine Lust am Erzählen so selbständig auf, daß ein zügelloses Walten der Phantasie geargwohnt werden dürfte. Es ist doch zuletzt überall der lehrhafte Zweck, die erbauliche Absicht, welche derselben

die Wage hält und sie in die Grenzen einer naiven Keuschheit bannt. Die Verkündigung des in Christo erschienenen Heiles ist es, welche als tiefstes Motiv die Darstellung leitet. Wie die Erfassung dieses Heiles durch die Erleuchtung und Leitung des Geistes bedingt ist, so schützt sie vor jeder das Bild des Lebens Jesu irgend wesentlich trübenden Auffassung. So wenig dieselbe überall historische Korrektheit garantirt, so wenig weckt sie den Trieb und bietet sie Anlaß zu phantastischen Auswüchsen.

9. Sage und Mythus.

Es ist eine unleugbare Thatsache, daß die mündliche Ueberlieferung, je mehr sie den Zusammenhang mit ihrem Ausgangspunkte, der augenzeugenschaftlichen Kunde, verliert, allmählich immer sagenhafter wird und endlich in reine Sage übergeht. Für die Entwickelung dieses Prozesses, der ohnehin unter verschiedenen Bedingungen auch in verschiedenem Maße rasch und augenfällig verläuft, lassen sich selbstverständlich feste Zeitgrenzen nicht abstecken. Da aber der Grundstock unserer evangelischen Ueberlieferung, soweit dieselbe sich auf das kurze öffentliche Leben Jesu bezieht, etwa vierzig Jahre nach demselben, also zu einer Zeit, wo noch zahlreiche Zeugen desselben am Leben sein mußten, schriftlich aufgezeichnet wurde, ja im Wesentlichen bereits lange vorher mehr oder weniger in der mündlichen Ueberlieferung fixirt war, so ist klar, daß hier für eigentliche Sagenbildung kein Spielraum ist. Etwas anders steht es mit den Ueberlieferungen aus der Kindheitsgeschichte Jesu oder seines Vorläufers, welche um mehr als dreißig Jahre über den Beginn ihres öffentlichen Lebens zurückliegt. Aber auch hier darf nicht übersehen werden, daß die Mutter und namentlich die Brüder Jesu noch bis nahe an die Zeit heran, in welcher unsere ältesten Evangelien entstanden, der Gemeinde, in welcher jene Ueberlieferung sich bildete, angehörten, ja eine hervorragende Rolle in ihr spielten. Immer also läßt sich nicht behaupten, daß hier die Sagenbildung ein freies, durch keine augenzeugenschaftliche Kunde mehr begrenztes Spiel hatte. Auch in den dem ersten Evangelisten zugekommenen mündlichen Ueberlieferungen, die doch irgendwie aus

Palästina stammen müssen, wird dieselbe nur einen engen Spielraum haben.

Vor Allem sollte man, ehe man von sagenhaften Elementen in der evangelischen Ueberlieferung redet, sich darüber klar werden, was eigentlich Sage ist. Schon in aller mündlichen Ueberlieferung vermischen sich ja ungeschichtliche Züge mit dem geschichtlichen Bilde der Ereignisse, und zwar nicht nur wegen der zufälligen Veränderungen und Ungenauigkeiten, welche in Folge der fehlsamen Erinnerung an das Ueberlieferte dasselbe in wachsendem Maße entstellen, wenn es von Mund zu Munde fortgepflanzt wird, sondern namentlich wegen der Züge, welche der Weitererzähler aus seiner Vorstellung von den Ereignissen und ihrer Bedeutung hinzubringt, um die vermeintliche oder wirkliche Lückenhaftigkeit und Undeutlichkeit des Ueberlieferten oder die Inkongruenz desselben mit seiner Vorstellung aufzuheben. Weder die plastische Kraft der Phantasie, welche unwillkürlich neue Detailzüge schafft, noch die ideelle Bedeutung derselben, wonach sie Ausprägungen einer bestimmten Vorstellung von der Sache sind, charakterisiren das Wesen der Sage; beides zeigt sich schon in jeder mündlichen Ueberlieferung, ja seinen Anfängen nach bereits in der Erinnerung der Augenzeugen. Umgekehrt knüpft auch die Sage noch an wirkliche Geschichte an und ist sich, da ihre freischaffende Thätigkeit eine unwillkürliche, des Unterschiedes von wirklicher und ideeller Geschichte durchaus nicht bewußt. So gewiß der Weitererzähler das Ueberkommene nur ergänzt oder modifizirt, weil er überzeugt ist, daß die Sache sich nur so zugetragen haben kann, wie sie in seiner Vorstellung sich darstellt, und weil er darum die überlieferte Darstellung für lückenhaft und ungenau hält, so gewiß meint selbst die reine Sage ganz naiv wirkliche Geschichte zu erzählen, weil die augenzeugenschaftliche Kunde, an deren Gegensatz sie ihre Phantasiegebilde allein als solche erkennen könnte, bereits ihrem Gesichtskreise entschwunden ist.

Der Unterschied ist daher nur der, daß eigentliche Sagenbildung erst da beginnt, wo die Vorstellung von den Ereignissen, welche ideelle Züge produzirt, aus einer geschichtlichen eine ungeschichtliche wird, weil der Zusammenhang mit den wirklichen Verhältnissen, in denen die Geschichte spielte, oder mit der Ueberlieferung, welche das Bild derselben lebendig erhielt, bereits völlig gelöst ist. So lange die

Gesammtvorstellung von den Ereignissen, um die es sich handelt, und von den Verhältnissen, in denen sie spielen, im Wesentlichen noch eine geschichtliche ist, sind die von der mündlichen Ueberlieferung herzugebrachten ideellen Züge immer noch im höheren Sinn wahr, wenn sie auch der Wirklichkeit nicht entsprechen, d. h. es könnte unter den gegebenen Verhältnissen der Hergang wirklich ein solcher gewesen sein, wie er sich dem Erzähler gestaltet hat. Anders in der Sage. Auch sie will die Lücken der Ueberlieferung ergänzen, aber es fehlt ihr bereits an allen wirklich geschichtlichen Anknüpfungspunkten, weil die Vorstellungen von den Personen und Ereignissen, um die es sich handelt, unter Einflüssen, die von der wirklichen Geschichte ganz unabhängig sind, bereits eine gänzliche Umwandlung erlitten haben. Aus einem Ortsnamen, aus einem bedeutungsvollen Personennamen spinnt sie bereits im phantasievollen Spiel die Ereignisse heraus, welche nach ihrer Vorstellung allein dazu geführt haben können. Aus den dürftigsten Bruchstücken traditioneller Kunde kombinirt sie mit der schöpferischen Kraft der Phantasie ganze Zusammenhänge von Ereignissen und belebt dieselben mit Gestalten und Bildern, welche wohl den Vorstellungen ihrer Zeit, aber nicht den geschichtlichen Verhältnissen der Zeit, von der sie erzählt, entsprechen. Auch in der Sage wachsen die Dimensionen der Ereignisse; aber diesem Wachsthum fehlt jede Schranke an dem noch lebendig oder durch Ueberlieferung wach erhaltenen Bewußtsein von der geschichtlichen Wirklichkeit. Die handelnden Personen werden zu Heroengestalten, persönliche Zwistigkeiten wachsen zu Völkerkriegen heran, geschichtliche Völkerkonflikte ganz prosaischer Art verwandeln sich in poesievolle Tragödien, welche sich zwischen großartigen Gestalten, zu denen sich die Volksindividualitäten in der Sage verkörpern, abspielen. Die Sage hat eine Vorliebe für das Wunderbare, das alle Grenzen des Menschenmöglichen und Erfahrungsmäßigen überschreitet, weil sie von der Vorstellung ausgeht, daß in der Zeit, von der sie erzählt, Alles so ganz anders, soviel großartiger und außerordentlicher gewesen sei, als in der Gegenwart. Ihre Gestalten wachsen ins Uebermenschliche, ihr verschwimmen zuletzt völlig die Grenzen zwischen der menschlichen und übermenschlichen Welt, der geschichtlichen und der keiner Geschichte fähigen. Daher die Erscheinungen von himmlischen Wesen, Engeln oder

Geistern, welche menschlich redend und handelnd unmittelbar in die irdische Wirklichkeit eintreten; daher die Art, wie die leblose oder doch vernunftlose Kreatur in Sympathie oder Wechselbeziehung zur Menschenwelt gesetzt wird, ja theilweise auch ihr menschliche Rede- und Handlungsweise verliehen wird, oder wie Gestalten aus einer Lebenssphäre in die der anderen wunderbar sich verwandeln.

Vergeblich würde man sich sträuben, in den alttestamentlichen Geschichtsbüchern, wo eine oft durch Jahrhunderte fortgepflanzte mündliche Ueberlieferung schriftlich aufgezeichnet ist, solche Sagenbildung anzuerkennen. An sich ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß in die spätesten Stücke unserer Evangelien, und namentlich in die Kindheitsgeschichte bereits sagenhafte Züge eingedrungen sind. Aber die Berührungen ihrer Erzählungen mit dem, was der Sagenwelt wirklich charakteristisch ist, sind doch überaus dürftig. Nur ganz Vereinzeltes, wie die Deutung des „Blutacker" (Matth. 27, 8) oder die Wunderzeichen beim Tode Jesu, fordert zur Vergleichung heraus. Die Engelerscheinungen aber sind lediglich Träger göttlicher Offenbarungen, deren Thatsächlichkeit von der Form, in der sie geschehen gedacht werden, ganz unabhängig ist, da der Natur der Sache nach über Vorgänge des innersten religiösen Lebens es keine in menschliche Sprache und Geschichte gefaßte exakte Ueberlieferung geben kann. Die beiden einzigen Stellen, wo Engel in eigentlich legenden- oder sagenhafter Weise mithandelnd auftreten, am Teich Bethesda und in Gethsemane, gehören dem ältesten Text unserer Evangelien nicht an. Der leibhafte Teufel und die Engel in der Versuchungsgeschichte, sowie der Engel, der das Grab öffnet, sind nicht Sagengebilde, sondern lediglich schriftstellerische Einkleidung von Vorgängen, die sich uns im vollsten Sinne als geschichtlich erweisen werden. Desto sicherer meint man solche Berührung nachweisen zu können in dem, was die evangelische Geschichte von Wundern berichtet. Aber man übersieht, daß der sagenhafte Charakter einer Wundererzählung erst da evident wird, wo das Wunder rein als solches seine Bedeutung erhält. Was aber in den Evangelien von Wundern erzählt wird, steht überall im engsten Zusammenhange mit der Berufswirksamkeit Jesu, wie sie geschichtlich war. Es sind keine Wunder, die das Jesuskind thut, keine Prodigien und Schaustücke, welche nur die Wundersucht befriedigen: es sind

überall Thaten der Barmherzigkeit, der helfenden und rettenden Liebe. In den völlig vereinzelten Fällen, wo die Kritik ein Recht hat, diesen Zusammenhang zu vermissen, da liegt überall auch das Motiv einer traditionellen Umgestaltung klar vor Augen. So weit er noch sichtbar, zeigt eben die Anknüpfung an die unzweifelhafte geschichtliche Wirklichkeit, daß wir uns nicht auf dem Boden der Sage befinden, in der ihrem Wesen nach bereits das Bewußtsein von jener völlig erloschen ist.

Gewiß war die Zeit, in welcher die evangelische Geschichte spielt und überliefert ward, eine wundergläubige Zeit. Aber die Vorstellung, daß Wunder geschehen können, erzeugt ja an sich noch nicht die Vorstellung, daß Wunder geschehen sind. Wir sahen, wie schon in der Erinnerung der Augenzeugen sich die Neigung geltend machen konnte, natürliche Ereignisse im Lichte des Wunderbaren zu betrachten; aber daraus folgt nicht, daß dieselben aus Vorliebe für das Wunderbare die Thatsachen ganz frei umgestalten konnten, nur um Wunder zu erzählen. Dazu handelt es sich bei dem umfassendsten Hauptgebiet des Wunderbaren im Leben Jesu um Ereignisse, von denen die apostolische Zeit nach dem unbestrittenen Zeugniß der paulinischen Briefe auf Grund der sogenannten Wundergaben noch eine eigene Erfahrung hatte, um wunderbare Gebetserhörungen, Heilungen und Teufelsaustreibungen. Unmöglich also konnten die Augenzeugen die analogen Ereignisse im Leben Jesu anders auffassen als die auch sonst erlebten, oder sie für so eigenartig ansehen, daß man aus ihrem Vorkommen auch das Vorgekommensein des Unerhörtesten folgerte. Diese eigene Erfahrung wirkt aber noch lange nach in den Kreisen, in welchen sich die älteste Ueberlieferung bildete und fortpflanzte. Zeigt sich nun in ihr die Neigung, das Erlebte oder Gehörte in wunderbarem Lichte aufzufassen, so kann dieselbe nur daraus erklärt werden, daß wirklich Ereignisse vorgekommen waren, die unter besonderen Fügungen göttlicher Vorsehung eine ganz besondere Bedeutung empfangen hatten, bei denen die natürlichen Vermittelungen verborgen geblieben oder vergessen waren, und die daher zu solcher Erklärung reizten. Gewiß sind so durch die Ueberlieferung wunderbare Züge in die evangelische Geschichte hineingekommen; aber nicht weil ihr jede Unterscheidungsgabe fehlte zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem, Möglichem und Unmöglichem, sondern weil in der Geschichte Jesu

von vorn herein so viel Wunderbares vorgekommen war, daß die Vorstellung von einem wunderbaren Gesammtcharakter dieser Geschichte sich bilden mußte, die dann gern auch im Einzelnen das Wunderbare aufzuspüren oder hervorzuheben veranlaßte. Diese Vorstellung war an sich auch keine ungeschichtliche, wenn selbst der einzelne Zug, der auf Grund derselben herzugebracht ward, der wirklichen Geschichte nicht entsprach.

Freilich hat man gemeint, in unserer evangelischen Ueberlieferung den Fortschritt der Sagenbildung noch sicher konstatiren zu können theils aus den immer reicheren Formen, in denen eine Wundererzählung auftritt, theils aus den immer neuen Variationen desselben Thema's in ähnlichen Geschichten. Namentlich Strauß hat, um das allmähliche Wachsthum der Wucherpflanze der Sage, die sich um den Stamm der wirklichen Geschichte Jesu geschlungen habe, nachzuweisen, immer wieder als die leitenden Motive dieses Prozesses die Steigerung des Wunderbaren und die Konstatirung des Wunders geltend gemacht. Nun läßt sich ja nicht leugnen, daß unter den Zügen, welche in der Ueberlieferung hinzugefügt sind, um ein Ereigniß augenfälliger, eindrucksvoller, bedeutsamer erscheinen zu lassen, auch spezifisch wunderbare sein können. Aber abgesehen davon, daß die Kritik häufig in Zügen eine Steigerung des Wunderbaren gesucht hat, welche für das Wesen des Wunders schlechthin gleichgültig sind, übersieht man, daß das Motiv einer Steigerung des Wunderbaren mit dem Wesen der Sagenbildung durchaus unvereinbar ist. Die Ueberlieferung einer wundergläubigen Zeit geht vom Glauben an das Wunder als einer schlechthin übernatürlichen Wirkung aus. Die Vorstellung von der Steigerung des Wunderbaren, wie sie Strauß und Andere handhaben, geht aber von dem Zweifel an der Wirklichkeit des Wunders aus. Nach ihr erscheint das, was sich noch allenfalls natürlich erklären läßt, was noch eine gewisse Analogie in natürlichen Vorgängen findet, als weniger wunderbar, d. h. eigentlich als im strengen Sinne noch nicht wunderbar. Eine wundergläubige Zeit kennt solche Unterscheidungen nicht, sie ist geneigt, Alles als wunderbar aufzufassen, dessen natürliche Vermittelungen sich ihr verbergen: ihr ist schon jenes ein wirkliches Wunder in vollem Sinne, das zu steigern sie kein Bedürfniß und keine Möglichkeit hat, da es über ein eigentliches

Gotteswunder hinaus kein Wunderbareres giebt. Wenn sie von größeren Wundern redet, so ist es eigentlich nicht der Grad des Wunderbaren, den sie mißt, sondern die Bedeutung oder der Erfolg des Ereignisses, nach welchem sie die Bedeutung oder den Beruf des Wunderthäters zu bemessen geneigt ist.

Noch weniger kann aber von einer Sagenbildung behufs Konstatirung des Wunders die Rede sein. Dieser Zweck setzt ja eine kritische Zeit voraus, welche ein Wunder nicht als solches anerkennen will, so lange nicht jede Möglichkeit einer wunderlosen Erklärung abgeschnitten ist; und eine solche war eben jene wundergläubige Zeit nicht. Gewiß haben auch viele Gegner Jesu an seine Wunder nicht geglaubt; aber sie haben sie deshalb nicht für natürliche Hergänge gehalten, sondern für Betrug oder Teufelsspuk. Vor Allem aber widerspricht eine solche Tendenz dem naiven Charakter der Sagenbildung. Die Sage kann annehmen, daß dies oder das geschehen sein müsse, weil es nach ihrer Vorstellung von dem wunderhaften Charakter eines Ereignisses dazu gehört; aber sie kann nicht erzählen, daß etwas geschehen sei, bloß um die Vorstellung zu erwecken, daß wirklich ein Wunder geschehen, weil es zum Wesen der Sage gehört, daß sie das Vorgestellte mit unbewußter Naivetät für wirklich geschehen hält. Hier verbirgt sich unter dem Namen der Sagenbildung die Annahme bewußter Tendenzdichtung.

Noch viel unklarer als der Begriff des Sagenhaften pflegt der des Mythischen auf die evangelische Geschichte angewandt zu werden. Von dem sogenannten philosophischen Mythus kann hier keine Rede sein, weil derselbe nur eine bewußte Einkleidungsform für Gedanken ist, die noch nicht zur Klarheit des abstrakten Begriffs gelangt sind, sondern erst in der bildlichen Form der Vorstellung konzipirt werden. Aber gerade auf dem Gebiete der Religionsgeschichte und nur auf ihm finden wir den Mythus in strengerem Sinne, weil dort Ideen auftauchen, deren Realität erst dadurch zur vollen Gewißheit gelangt, daß sie sich in einer Geschichte verkörpern. Der Glaube an jene Ideen wird unwillkürlich zum Glauben an die Thatsächlichkeit einer Geschichte, in welcher dieselben zum Ausdruck kommen. Der Mythus

in diesem Sinne leidet aber, streng genommen, auf die evangelische Geschichte überhaupt keine Anwendung, da diese sich um die geschichtliche Person Jesu dreht, während es dem Mythus ganz wesentlich ist, eine rein ideelle Konzeption zu sein. Man müßte also erst mit Bruno Bauer die geschichtliche Existenz der Person Jesu selbst in Frage stellen, in ihr lediglich die Verkörperung des im religiösen Bewußtsein der Gemeinde ausgestalteten Messiasbildes sehen, um die Erzählungen von ihm als reine Mythen zu erklären. Man unterscheidet wohl von dem religiösen und philosophischen Mythus den historischen, welcher sich an eine geschichtliche Erscheinung oder Thatsache anlehnt. Aber man übersieht, daß, eben weil an diesem historischen Anknüpfungspunkt das Bewußtsein der wirklichen Geschichtlichkeit haftet, dadurch die Naivetät des mythenbildenden Bewußtseins aufgehoben wird, welchem es wesentlich ist, das rein aus der Idee heraus Konzipirte ganz unbefangen für wirkliche Geschichte zu halten, ja, der Idee sich nur in der Form der Geschichte bewußt zu werden. Im sogenannten historischen Mythus ist es nicht mehr eine selbständig konzipirte Idee, die sich in einer Geschichte verkörpert, sondern lediglich eine bestimmte Vorstellung von einer geschichtlichen Person oder Thatsache, die in ihm ihren Ausdruck findet. Dann aber ist der historische Mythus prinzipiell nicht mehr von der Sage zu unterscheiden, bei der genau dasselbe stattfindet. Eine durch völlig willkürliche ideenlose Erfindungen bereicherte Geschichte ist keine Sage; und ein Mythus, der an historische Personen oder Verhältnisse anknüpft, und wenn er die tiefsten Gedanken in der sie betreffenden Erzählung zum Ausdruck bringt, wie sie Weiße in der Kindheitsgeschichte zu finden glaubte, ist nichts Anderes, als eine ideenreiche Sagenbildung.

Dennoch mag man immerhin auch in Bezug auf die Fortbildung der wirklichen Geschichte in ideelle Geschichte an der Unterscheidung von Sage und Mythus festhalten, sofern es in der That ein wesentlicher Unterschied ist, ob die Fortbildung einer überlieferten Geschichte sich nur unter den Einflüssen ungeschichtlicher Vorstellungen vollzieht, oder ob sich an eine geschichtliche Erscheinung eine ganz neue freie Geschichtsbildung anknüpft, in welcher eine Idee rein um ihrer selbst willen ihren Ausdruck findet. Dieser Unterschied ist nur scheinbar ein bloß quantitativer. Allerdings beruhen zuletzt beide Formen der

Produktion ideeller Geschichte auf derselben naiven Verwechselung dessen, was nach der Vorstellung geschehen sein muß, mit dem, was wirklich geschehen ist. Aber die Bedingungen, unter welchen sich diese Selbsttäuschung vollzieht, sind doch wesentlich verschiedene. Dort steht fest, daß etwas geschehen ist, es handelt sich nur um die der späteren Vorstellung entsprechende Darstellung dessen, was und wie es geschehen ist; und das ist ja das wesentliche Motiv aller Sagenbildung. Hier dagegen fordert die bloße Idee ihre Verwirklichung in einer Geschichte; weil etwas nur überhaupt gedacht, obwohl vermeintlich mit Nothwendigkeit gedacht ist, muß es auch geschehen sein. Hier haben wir allerdings einen der Mythenbildung im strengen Sinne verwandten Hergang, der sich nur dadurch von ihr unterscheidet, daß es sich nicht um eine frei konzipirte Idee, sondern um eine an eine historische Erscheinung anknüpfende Vorstellung handelt. Selbst wo die Sage ganz frei Wundererzählungen schafft, thut sie es nur, um ihrer Vorstellung von dem Wundercharakter der Geschichte, die sie erzählt, im schrankenlosen Spiel der Phantasie einen Ausdruck zu geben. Im Mythus aber liegt das Motiv zu jener Produktion in einer Idee, welche ihre Verwirklichung gerade in einer solchen Erzählung fordert. Meint man Erzählungen, wie die von der wunderbaren Geburt Jesu, von der Versuchung, Verklärung, Auferstehung, nicht als wirkliche Geschichte, sondern nur als ideelle betrachten zu können, so sind das nicht Sagen, sondern Mythen; denn nur unter schwerer Gefährdung der sittlichen Lauterkeit Jesu ließen sich Thatsachen konstruiren, die der Sage zu ihrer Umbildung in diese ideenvolle Gestalt Anlaß gaben.

Gewiß ist, daß die Mythenbildung noch eine ganz andere Naivetät des Bewußtseins erfordert, als die Sagenbildung; hier handelt es sich doch überwiegend nur um eine umbildende, dort um eine schöpferische Thätigkeit der Phantasie im eigentlichen Sinne; hier darum, daß die aus ganz anderen als geschichtlichen Motiven entstandene Vorstellung von vergangenen Ereignissen für eine den Thatsachen entsprechende gehalten, dort darum, daß ein reines Produkt der Phantasie, weil sich in ihm eine für nothwendig gehaltene Idee ausprägt, für wirkliche Geschichte genommen wird. Es ist mit Recht gefragt worden, ob denn das Zeitalter Jesu, ob die von Parteien zerrissene, den Wider-

spruch von Ideal und Wirklichkeit schmerzlich genug empfindende, durch den harten Druck der Fremdherrschaft tausendfach in ihren religiösen Gefühlen verletzte Nation, innerhalb derer die evangelische Ueberlieferung sich gestaltete, einer solchen Naivetät noch fähig war. Es darf nicht vergessen werden, daß diese Nation im großen Ganzen der Verkündigung von Jesu gegenüber ungläubig blieb; daß, wenn nicht die Differenz einer noch mit den Kreisen der Augenzeugen Fühlung behaltenden Ueberlieferung, so doch der herbe Widerspruch der dem Messiasglauben feindseligen Volksgenossen jene Naivetät, falls sie noch vorhanden war, nothwendig zerstören mußte. Wenn man gemeint hat, daß die religiöse Begeisterung oder die Leichtgläubigkeit einer von mancherlei Goeten an den krassesten Betrug des Aberglaubens gewöhnten Zeit jene Naivetät ersetzt habe, so übersieht man, daß dadurch wohl die Empfänglichkeit für den Glauben an mythische Erzählungen, aber nicht ihre Entstehung erklärt werden kann. Allein das Entscheidende bleibt immer die Frage, ob im Glauben der urchristlichen Gemeinde wirklich die Motive für eine solche Mythenbildung lagen; und ohne eine eingehendere Untersuchung dieser Frage ist die gangbare Bereitwilligkeit zur Anwendung der mythischen Erklärung auf die evangelischen Erzählungen immer eine wissenschaftlich unbegründete.

Das nächstliegende Motiv einer solchen Mythenbildung bliebe doch immer die im Glauben der Gemeinde feststehende Vorstellung von der Person Jesu. Es scheint der ohne Zweifel von früh an in ihr herrschende Glaube an die gottgleiche Natur Jesu, der sich zunächst auf seine Erhöhung zu gottgleicher Herrlichkeit gründete, nothwendig eine Bewährung dieser Vorstellung in den Thatsachen seines irdischen Lebens gefordert zu haben, und so der fruchtbarste Boden für die Erzeugung mythischer Produkte vorhanden gewesen zu sein. Aber selbst die augenfälligsten Wunder, die als von Jesu verrichtet erzählt werden, gehen nicht über das hinaus, was in der Schrift Alten Testaments von den Propheten und anderen Gottesmännern erzählt wurde. Die Erzählungen davon können also nicht konzipirt sein, um einen übermenschlichen Wesenscharakter Jesu zu erweisen. Gerade das vierte Evangelium, welches noch am ehesten darin eine Beweisung göttlicher Herrlichkeit sieht, faßt dieselbe am ausdrücklichsten als eine indirekte,

indem es immer und immer wieder betont, daß diese Wunder dem fleischgewordenen Sohne vom Vater behufs seiner Selbstbezeugung gegeben seien. Die wunderbare Geburt wird wohl, wenigstens im ersten Evangelium, indirekt als Beweis für die messianische Bestimmung Jesu geltend gemacht, aber nirgends in der evangelischen Erzählung mit der Annahme einer höheren Natur Jesu in Verbindung gebracht; und wenn dieselbe, wie man sagt, darum im vierten Evangelium durch die Vorstellung von der Fleischwerdung des ewigen Wortes ersetzt wird, so erscheint dieselbe dort doch eben lediglich als lehrhafte Reflexion des Evangelisten und gerade nicht in dem mythischen Gewande einer dieselbe versinnlichenden Erzählung. Die Geistessalbung bei der Taufe verleiht Jesu zunächst einen gesteigerten prophetischen Charakter und wird, auch ganz abgesehen von der Schwierigkeit, die in der Unterwerfung Jesu unter die johanneische Wassertaufe liegt, von der Kritik selbst eher im Gegensatz zu der Vorstellung von einem höheren Wesen Jesu aufgefaßt, kraft dessen er einer solchen nicht zu bedürfen schien. Was in der evangelischen Erzählung von der Versuchung der Kritik zum Anstoß gereicht, ist doch viel eher ein theilweises oder scheinbares Dahingegebensein an die satanische Macht, als ein sieghafter Kampf wider dieselbe; und wie deren Versuchungen auf rein menschliche Motive gebaut sind, so erscheint ihre Zurückweisung durch alttestamentliche Schriftworte, welche allgemein religiöse Betrachtungen und Verpflichtungen ausdrücken, in keiner Weise als eine Besiegung der satanischen Macht durch eine unmittelbar göttliche. In der Verklärung erscheint Jesus zunächst nur den beiden Gottesmännern des alten Bundes koordinirt, und in der Auferstehung wird ihm nur vor der Zeit zu Theil, was die Gemeinde für alle Gläubigen hofft. So naiv auch die dogmatistische Schriftauffassung aus den drei älteren Evangelien die Beweise für die Gottheit Christi häuft, so ist doch für die geschichtliche Betrachtung längst kein Zweifel mehr darüber, daß dieselben zu den Schriften gehören, in denen eine ausgeprägte Vorstellung von der ewigen Gottheit und dem uranfänglichen himmlischen Leben Christi vor seiner Menschwerdung sich noch nicht findet. Da aber ihrer Zeitstellung nach, angesichts einer judenchristlichen Schrift wie die Apokalypse mit ihren unzweideutigen christologischen Aussagen, nicht ange-

nommen werden kann, daß ihre Verfasser dieselbe nicht gekannt oder nicht getheilt haben, so liegt hier der schlagendste Beweis vor, daß diese Vorstellung keine mythenbildende Kraft gehabt hat.

In der That ist es auch ein wesentlich anderes Motiv gewesen, auf welches Strauß bei seiner Durchführung des mythischen Gesichtspunktes durch die ganze evangelische Geschichte die Erklärung der Mythenerzeugung gebaut hat; nämlich die Vorstellung von der Messianität Jesu im alttestamentlichen Sinne. Damit ist die Mythenbildung nun freilich von vorn herein in den Zeitraum gebannt, in welchem sich das Christenthum noch wesentlich auf jüdischem Boden entwickelte und der schon an sich dafür viel zu eng bemessen ist. Der Nachweis derselben dreht sich bei Strauß in unermüdlicher Wiederkehr um den Syllogismus: dieses oder jenes wurde von dem Messias erwartet, Jesus war für die Gemeinde der Messias, also mußte das von dem Messias Erwartete an ihm oder durch ihn geschehen sein. Daß die Voraussetzung, in Jesu den gefunden zu haben, der die Verheißung des Alten Testaments nicht nur überhaupt erfüllte, sondern nach der Vorstellung jener Zeit von dem Wesen der Weissagung buchstäblich erfüllte, schon in der Ueberlieferung, wenn auch mehr wohl in der schriftlichen als in der mündlichen, für die Darstellung einzelner Ereignisse seines Lebens wirksam geworden ist, leidet keinen Zweifel. Besonders den ersten Evangelisten sehen wir Züge hinzufügen oder modifiziren in der augenscheinlichen Absicht, die Erfüllung der Weissagung noch konformer zu gestalten. Das ist keine Fälschung der Geschichte: es ist ihm zweifellos, daß die ältere Darstellung unvollständig oder inkorrekt gewesen sein muß, wenn diese Korrespondenz in ihr noch nicht deutlich genug hervortrat. Aber es liegt dann eben eine geschichtliche Thatsache vor, an welche sich, ob mit Recht oder Unrecht, die Vorstellung von der Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung heftet, und die darum nach jener Voraussetzung ihr auch in allen Einzelheiten entsprechend gedacht wird. Bei der Mythenbildung aber soll etwas nur darum, weil es geweissagt war oder auf Grund einer irgendwie gedeuteten Weissagung erwartet wurde, als nothwendig geschehen gedacht sein. Nachweislich hat Strauß bei der Durchführung dieses Gesichtspunktes die Bestimmtheit der vorchristlichen Messiaserwartung außerordentlich überschätzt und alttestamentliche

Stellen als die Grundlage ſolcher Erwartungen angeſehen, die zweifellos erſt ex eventu meſſianiſch gedeutet worden ſind. Ein ſo beſtimmtes, mit ſo feſten Detailzügen ausgeſtattetes Meſſiasbild, wie er es dabei überall vorausſetzt, hat es in der vorchriſtlichen Zeit überhaupt nicht gegeben. Vor allen Dingen aber hatte Jeſus die volksthümliche Meſſiaserwartung doch jedenfalls in ſo entſcheidenden Hauptpunkten unerfüllt gelaſſen, daß alle Meſſiasgläubigen ſich darein finden mußten, viele Züge ihres Meſſiasbildes fallen zu laſſen. Dann aber konnte unmöglich mehr an dieſem oder jenem Punkte die Nöthigung, einen Zug deſſelben als erfüllt anzuſehen, ſich ſo übermächtig aufdrängen, daß man unwillkürlich als wirklich geſchehen anſah, was nach jener Vorausſetzung hätte geſchehen ſollen. In der That bieten auch unſere Evangelien, das vierte nicht ausgenommen, den augenſcheinlichſten Beweis für einen ganz entgegengeſetzten Hergang. Weit entfernt davon, daß dieſelben eine Fülle von Erzählungen darböten, welche ſich deutlich als die Inſcenirung einer beſtimmten Weiſſagungserfüllung verrathen, findet ſich auch nicht eine, deren Entſtehung die Kritik auf dieſem einfachſten Wege ausſchließlich zu erklären wagte. Wohl aber erſcheinen nicht ſelten Erzählungen, auch ſolche von unleugbarer Geſchichtlichkeit, als Erfüllungen altteſtamentlicher Weiſſagungen aufgefaßt, die doch nur auf Grund ſehr zweifelhafter Erklärungen darauf bezogen werden können, ſo daß man vielmehr jener Vorausſetzung zu Liebe das Alte Teſtament gedeutet hat, um die überlieferten Züge des Lebens Jeſu darin wiederzufinden, aber nicht auf Grund einer gegebenen Deutung dieſe in naiver Vermiſchung von Idee und Wirklichkeit erdichtet.

In der That ſucht daher auch Strauß faſt überall dieſem Motiv durch Herbeiziehung eines anderen nachzuhelfen, das iſt die Uebertragung von Zügen aus dem Leben des Moſes, David, Elias oder anderer Gottesmänner des Alten Teſtaments auf die Geſchichte Jeſu. An ſich ließe ſich gegen die Kombination dieſer Motive nichts einwenden. Das Neue Teſtament ſieht im Alten nicht nur Wortweiſſagungen, ſondern auch Geſchichtsweiſſagungen, es betrachtet Perſonen und Ereigniſſe der altheiligen Geſchichte als Typen, d. h. als weiſſagende Vorbilder auf den Meſſias und die Ereigniſſe der meſſianiſchen Zeit. Die nachbildliche Wiederholung gewiſſer Ereigniſſe

der alttestamentlichen Geschichte war vielleicht wirklich ein wesentlicher Bestandtheil in der volksthümlichen Form der Messiaserwartung zur Zeit Jesu. Freilich irgend eine einzelne solche Erwartung mit Sicherheit als vorchristlich nachzuweisen sind wir hier kaum im Stande, und somit gründet sich die Erklärung einer einzelnen Erzählung durch eine derartige Nachbildung immer auf eine völlig unsichere Hypothese. Einen gewissen Anhalt aber findet trotzdem die so motivirte mythische Erklärung an der Thatsache, daß, sobald die schriftliche Fixirung der mündlichen Ueberlieferung von der Geschichte Jesu begann, den keineswegs schriftstellerisch gebildeten Verfassern unwillkürlich die heilige Geschichte des Alten Testaments als Vorbild vorschwebte, da es sich ja hier um eine heilige Geschichte in noch höherem Sinne handelte. War nun einmal die ganze Form und Darstellungsweise dem Alten Testament entlehnt, so konnte es nicht fehlen, daß dessen Erzählungen auch für die Ausmalungen evangelischer Geschichten, für die Ergänzung von wirklichen oder vermeintlichen Lücken in der Ueberlieferung, hier und da möglicher Weise sogar unter Voraussetzung einer typischen Parallele für die Umgestaltung der überlieferten Erzählungsform maßgebend wurden. Etwas völlig Anderes aber ist es, wenn eine Erzählung selbst gebildet sein soll von der Voraussetzung aus, daß dieses oder jenes Vorbild in der Geschichte Jesu sein Nachbild finden mußte. Es giebt eben keine alttestamentliche Gestalt, welche nach ihrer ganzen Bedeutung oder Geschichte diese typische Parallelisirung nothwendig herausforderte: es ist immer nur ein einzelner Zug der alttestamentlichen Geschichte, in welchem eine einzelne Seite an der Bedeutung Jesu oder ein einzelnes Ereigniß seiner Geschichte ein Analogon findet. Daher hat auch Strauß hier vollends nie eine evangelische Erzählung als eine runde Nachbildung einer alttestamentlichen erklären können, sondern nur durch das Zusammenwirken von Zügen aus oft sehr heterogenen Geschichten die Motive für ihre Entstehung gewinnen können. Er ist sogar nicht in dem Kreise der heiligen Geschichte des Alten Testaments stehen geblieben, sondern hat aus der Wundersage anderer Völker Entlehnungen machen müssen, um die Motive, deren ungenügende Zeugungskraft er wohl fühlte, zu verstärken. Es liegt aber am Tage, daß hiermit die Erklärung der evangelischen Erzählungen unter der Hand auf ein völlig anderes Gebiet hinübergespielt

wird. Der Mythus ist das unwillkürliche Produkt eines Bewußtseins, welches von der zwingenden Nothwendigkeit einer Idee so völlig beherrscht wird, daß ihm, was ideell nothwendig, auch selbstverständlich als wirklich erscheint. Wollte man selbst die Möglichkeit zugeben, daß ein gegebenes alttestamentliches Vorbild in der Gemeinde mit zwingender Nothwendigkeit seine Erfüllung in der Geschichte Jesu gefordert habe, so konnte doch nie eine willkürliche, d. h. durch keine in ihnen selbst begründete Kombination der verschiedensten Züge aus alttestamentlichen oder wohl gar aus heidnischen Wundergeschichten mit solcher Nothwendigkeit ihre Nachbildung im Leben Jesu fordern, daß daraus die Voraussetzung ihrer Geschichtlichkeit d. h. ein sie darstellender Mythus entstand. Gerade auf diesem Punkte, wo sie noch am ehesten gewisse Anknüpfungspunkte zu haben scheint, hebt die mythische Erklärung in ihrer Durchführung sich selbst auf und leitet zu dem völlig anderen Erklärungsversuch aus freithätiger bewußter Dichtung über.

Je mehr man sich über das Wesen von Sage und Mythus und über die Bedingungen ihrer Entstehung wirklich klar zu werden sucht, umsomehr kommt man zu dem Resultat, daß die Anwendung dieser Begriffe auf das Gebiet der evangelischen Ueberlieferung unzulässig ist, oder daß es jedenfalls ein ziemlich leerer Wortstreit bleibt, ob man die ideellen Züge der volksthümlichen Ueberlieferung, die sich thatsächlich in ihr finden, bereits sagenhafte nennen darf.

10. Dichtung und Wahrheit.

In der Kritik der evangelischen Geschichte hat sich seit einigen Dezennien ein beachtenswerther Umschwung vollzogen. So viel auch noch von Sagen und Mythen geredet wird, im Grunde ist der Versuch, aus ihnen den Ursprung unserer evangelischen Erzählungen zu erklären, längst aufgegeben. Gerade das Eigenthümlichste an dieser Erklärungsweise war ja ihre Ableitung aus dem unbewußten Schaffen der Phantasie, der religiösen Produktivität des Gemeindebewußtseins, aus jener naiven Verwechselung von Idee und Wirklichkeit, welche

das nothwendig Gedachte auch für nothwendig geschehen hält. Unwillkürlich hatte der Versuch, diese Erklärung durchzuführen, immer wieder von selbst darauf geführt, an die Stelle einer unbewußt und unwillkürlich schaffenden Phantasie die mit bewußter Absicht frei schaffende Dichtung zu setzen. Allein was bis dahin mehr eine inkonsequente Durchführung einer im Prinzip festgehaltenen Hypothese war, ist durch das Auftreten der Tübinger Schule zu einer neuen Phase der Kritik geworden. Ferd. Christ. Baur, der Begründer der Schule, hatte zuerst am vierten Evangelium den Nachweis zu führen versucht, daß der Gesichtspunkt einer historischen Schrift demselben ganz fremd sei, daß es sich in ihm lediglich um absichtsvolle Umbildung der älteren Ueberlieferung und bewußte Neubildungen nach lehrhaften Gesichtspunkten handle. In derselben Weise wurden dann die Abweichungen der älteren Evangelien von einander und von ihren hypothetischen Grundlagen erklärt. Immer bestimmter wurde es in seiner Schule ausgesprochen, daß man den evangelischen Ueberlieferungsstoff in der Kirche nicht als eine feste gegebene Größe betrachtet habe, sondern als ein jeder Wandlung fähiges Material, das nach den Bedürfnissen und Anschauungen der Zeit immer neu gestaltet und mit bewußter Tendenz zum Ausdruck ihrer dogmatischen Anschauungen ausgeprägt wurde. Schließlich erklärte Volkmar unsere Evangelienbücher geradezu für Lehrschriften des wahren Christenthums und löste die evangelischen Erzählungen in lehrhafte Allegorien auf. Auch Strauß hat in seinem „Leben Jesu für das deutsche Volk" von 1864 wohl immer noch das alte Rüstzeug aus der Zeit seiner im Jahre 1835 solches Aufsehen machenden mythischen Erklärung mitgeführt und nachhülfsweise angewandt, aber im Wesentlichen handelt es sich hier bereits überall um bewußte Dichtung oder Umdichtung, welche immer wieder die komplizirteste Reflexion, die ausgesprochenste Tendenz, ja ein wahres Raffinement der Komposition voraussetzt. Wenn er trotzdem für die evangelische Ueberlieferung den Namen einer mythischen Geschichte beibehält, so rechtfertigt er das damit, es handle sich doch nur um den Gegensatz von wahrer Geschichte oder Dichtung: ob bewußter oder unbewußter, sei in der Sache gleich. Habe die bewußte Dichtung Glauben gefunden, so könne man sie immerhin Mythus nennen, da dieser Glaube zeige, daß sie jedenfalls im Zusammenhange mit dem

Zeitbewußtsein gebildet sei. Allein damit wird das eigentliche Problem doch nur verdeckt. Denn es handelt sich ja nicht um den geschichtlichen Charakter der evangelischen Erzählungen, welchen die Kritik von vorn herein aus aprioristischen Gründen verneint; sondern um die Erklärung ihrer Entstehung unter dieser Voraussetzung. Diese muß aber eine völlig andere werden, wenn man sie auf die unbewußte Thätigkeit der Sage oder der mythenbildenden Phantasie, und wenn man sie auf bewußte Dichtung zurückführt.

Es ist unbestreitbar, daß durch die letztere Annahme die ganze Frage nach der Geschichtlichkeit unserer evangelischen Ueberlieferung einer viel klareren und entscheidenderen Lösung entgegengeführt wird. So lange man immer noch einen geschichtlichen Kern aus der sagenhaften Umhüllung ausscheiden wollte, kam man über ein beständiges Markten um jeden einzelnen Zug, der noch als geschichtlich festzuhalten sei, oder über ein Hängenbleiben in bloßen Möglichkeiten nicht hinaus: mühselig wurden Thatsachen und Zusammenhänge konstruirt, von denen unsere Texte nichts wissen, und die doch schließlich so unerheblich und bedeutungslos sind, daß man nicht begreift, wie die Sage sie überhaupt zum Ausgangspunkt ihrer phantastischen Bildungen nehmen konnte. Man fühlt sich innerlich befreit, wenn man von diesen künstlichen und aussichtslosen Scheidungsprozessen zu der „mythischen Geschichte“ von Strauß gelangt, nach welcher überall ein echt christlicher Grundgedanke in das dichterisch frei geschaffene Gewand einer Erzählung von Jesu gekleidet wurde. Es ist unbestreitbar, das manche seiner Analysen, durch die er die Entstehung evangelischer Wundererzählungen anschaulich zu machen versucht, eine dichterische Gestaltungskraft zeigen, welche dem Urchristenthum keine Unehre machen würde. Hierbei können nun auch alle die Motive, welche zur Erklärung der Sagen- oder Mythenbildung nicht recht verfangen wollten, in volle Wirksamkeit treten. Gewiß wird eine bestimmte Vorstellung von der Person Christi jede dieselbe zum Mittelpunkt ihrer Schöpfungen wählende Dichtung geleitet haben; sehr natürlich wird man dabei die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen, wo es sich sonst mit der Tendenz der Dichtung vertrug, ins Auge gefaßt oder dieselbe durch analoge Züge aus alttestamentlichen Erzählungen ausgeschmückt haben. So undenkbar es beim Mythus war, so begreiflich ist es bei der frei

schaffenden dichterischen Phantasie, daß ihr verschiedene Motive in buntem Wechsel vorschweben und mit spielender Willkür von ihr zusammengeflochten werden.

Dennoch hängt die Durchführbarkeit dieser Hypothese im Einzelnen immer von der Evidenz ab, mit welcher die Analyse einer Erzählung ihren einheitlichen Grundgedanken herausstellt. Das dichterische Gewand mag aus sehr mannigfachen Stoffen gewoben sein, deren Wahl dem unberechenbaren Spiel der Phantasie anheimfällt: aber der Grundgedanke muß durch dasselbe überall klar hindurchscheinen: denn es handelt sich eben um bewußte Dichtung, die nicht in der Lust am poetischen Schaffen als solchem, sondern in der lehrhaften Tendenz ihr Motiv hat. An diesem Punkte ist aber die Durchführung dieser Hypothese oft genug ihre beste Widerlegung. Insbesondere an den angeblichen Tendenzdichtungen des vierten Evangeliums, aber auch an denen der älteren, beweist die Kritik durch ihre eigenen Differenzen hinsichtlich der lehrhaften Bedeutung der Erzählung am besten, wie wenig klar eine solche hervortritt. Man meint wohl, den dichterischen Charakter der Komposition um so sicherer erwiesen zu haben, je mehr man die lehrhaften Gesichtspunkte, die bedeutsamen Beziehungen häuft, welche eine Erzählung zeigen soll: aber man übersieht, daß unter diesem kaleidoskopischen Spiel nothwendig der einheitliche Grundgedanke der Erzählung verschwindet, eben darum aber der Beweis, daß sie aus einem solchen heraus mit dichterischer Freiheit geschaffen sei, unerbringbar wird. Vollends wenn dabei immer wieder, wie bei Strauß, dessen Scharfsinn hier seine glänzendsten Triumphe feiert, an die älteren Formen evangelischer Dichtungen angeknüpft wird, die man korrigirte, steigerte und kombinirte, so begreift man nicht, wie eine Zeit, die nun einmal das Leben Jesu zum Gegenstande freier Dichtung machte, sich in dieser mühseligen Flickarbeit gefallen konnte, statt einfach aus dem Vollen neu zu schaffen. Nur bei einer Lehrdichtung, welche in unbefangenster Weise ihren Grundgedanken ausprägt oder geradezu ausspricht, läßt sich noch eine gewisse Naivetät der Konzeption denken: je künstlicher die Kombinationen, je undurchsichtiger die Motive werden, desto mehr hat hier eine zügellose Phantasie ihr Spiel getrieben, der es nur noch um müßige Ergötzung zu thun ist, oder eine raffinirte Berechnung. In jenem Falle hören sie auf Lehr-

dichtungen zu sein, in diesem wollen sie, was bei Strauß die Evangelisten in der That beständig wollen, obwohl es, wie wir sahen, im grellsten Widerspruch mit dem Charakter ihrer wundergläubigen Zeit steht, mit ihren selbstgeschaffenen Produkten die Thatsächlichkeit des Wunders erweisen oder seine Anzweiflung widerlegen. Aber die zu diesem Zweck erfundenen Züge oder Geschichten könnten das nur, wenn sie thatsächliche wären, und doch ist sich der Evangelist ihrer als frei erdichteter bewußt. Eine Erdichtung aber, welche mit Bewußtsein frei geschaffenen Zügen die Bedeutung thatsächlicher beilegt, ist keine Dichtung mehr, sondern eine lügenhafte Erfindung. So endet diese Hypothese nothwendig mit der Anzweiflung des sittlichen Charakters der Evangelisten.

Ehe man aber überhaupt an die Durchführung dieser Erklärung der evangelischen Erzählungen aus freier Dichtung denkt, sollte man billig zuerst die Frage ihrer wissenschaftlichen Zulässigkeit stellen. Es ist doch klar, daß ein gewisser Zeitraum verflossen sein muß, ehe eine geschichtliche Erscheinung Gegenstand freier Dichtung werden kann. Gewiß braucht dieser Zeitraum in Epochen, in welchen das geschichtliche Bewußtsein weder ausgebildet ist noch gepflegt wird, und die Zeitgenossen die Tagesgeschichte nicht in dem Sinne miterleben, wie heutzutage, nur ein geringerer zu sein: aber wir haben in dieser Erscheinung doch nur den letzten Ausläufer eines Prozesses, den wir nun durch seine verschiedenen Stadien verfolgt haben, und der für jedes derselben eines nicht geringen Zeitraums bedarf, ehe er sich vollständig vollzogen hat. Schon die unbewußt dichtende Sage setzte voraus, daß die Fäden, welche das Bewußtsein der Gegenwart mit der lebendigen Wirklichkeit der Vergangenheit oder mit der treuen Ueberlieferung von ihr verknüpften, bereits gelöst sind. Hier aber muß ein wesentlicher Schritt weiter geschehen und diese Loslösung der Zeit bereits zum Bewußtsein gekommen sein. Wir haben es ja hier nicht mit einer Kunstdichtung zu thun, die sich auch historische Objekte wählen kann. Auch diese freilich wird wohl thun, nur solche zu wählen, die durch die Zeitferne, welche sie von der Gegenwart trennt, den Charakter ideeller Typen angenommen haben und daher lediglich nach künstlerischen Gesetzen ohne die hemmenden Details der geschichtlichen Wirklichkeit ausgestaltet werden können. Allein unsere Evangelien

sind eben keine poetischen Schöpfungen, sondern nachweislich Lehrschriften; und selbst wenn sie Lehrdichtungen wären, die nur die höhere Wahrheit einer vergangenen Geschichte zum Ausdruck bringen wollen, könnten sie den ursprünglich historischen Stoff nur mit bewußter Freiheit gestalten in einer Zeit, in der man wußte, daß eine wirkliche geschichtliche Kunde davon nicht mehr existire, daß selbst die angebliche Ueberlieferung davon bereits durch sagenhafte Umgestaltungen und mythische Neugestaltungen hindurchgegangen und zu einem jeder neuen Gestaltung fähigen Objekt geworden sei. Strauß wußte wohl, was er that, wenn er auch in seinem neuesten Leben Jesu noch an der Anschauung festhielt, daß unsere sämmtlichen Evangelien in einer Zeit entstanden sind, in welcher wohl noch ein guter Theil von Aussprüchen Jesu in der Erinnerung lebte, aber von der Geschichte seines Lebens nur noch die schattenhaftesten Umrisse bekannt waren, weil eben jeder Zusammenhang mit der augenzeugenschaftlichen Kunde und der von ihr noch beeinflußten Ueberlieferung längst zerrissen war. Nur in solcher Zeit, wo man wußte, daß man doch über den Gegenstand nichts Näheres mehr wissen könne, durfte man hoffen, daß eine freie dichterische Behandlung desselben sich Geltung verschaffen und die Lücke ausfüllen werde, welche das natürliche Bedürfniß, von dem Gegenstande höchster Verehrung etwas zu hören, schmerzlich empfand. Auch die Tübinger Schule in ihren besonneneren Vertretern hat darum unsere Evangelien so tief ins zweite Jahrhundert herabgerückt, daß inzwischen durch die sagenhafte Ausartung der älteren Ueberlieferung das historische Bewußtsein, das ursprünglich an diesen Stoffen haftete, längst ausgelöscht sein konnte.

An diesem Punkte aber hat gerade neuerdings durch die strengere literarische Quellenkritik eine gesunde Reaktion begonnen. Der Ursprung unserer Evangelien ist doch keineswegs so unklar und ihre Datirung durchaus nicht so unsicher, daß man ihnen dem Urtheil entsprechend, das man sich über den ungeschichtlichen Charakter ihres Inhalts gebildet hat, ihren Platz im zweiten Jahrhundert nach Belieben anweisen könnte. Selbst Volkmar setzt die erste große Lehrdichtung von Jesu Christo dem Sohne Gottes, unser Markusevangelium, bereits drei Jahre nach der Zerstörung Jerusalems (73 n. Chr.): und nicht wenige Kritiker, welche im Markusevangelium und vollends

bei seinen Bearbeitern vielfach ganz freie Dichtung finden, gehen doch mit ihrer Ansetzung nicht über das erste Jahrzehnt nach ihr hinaus. Damit aber verwickelt die Hypothese, welche unsere evangelischen Erzählungen wesentlich auf bewußte Dichtung zurückführt, sich in einen unlösbaren Widerspruch. Daß bereits einige 40 Jahre nach dem Tode Jesu zu einer Zeit, wo noch zahlreiche Augenzeugen seines Lebens am Leben waren, dasselbe zum Gegenstand bewußter Dichtung gemacht sein sollte, ist eine augenscheinliche Unmöglichkeit. Hat sich uns vollends ergeben, daß bereits das älteste unserer Evangelien die Aufzeichnungen eines Augenzeugen gekannt hat, welcher wesentlich die älteste Gemeinüberlieferung fixirte, ja hauptsächlich nach den Mittheilungen eines solchen geschrieben ist, und daß diese Quelle immer noch den Grundstock auch der späteren Evangelien bildet, so ist damit eine Einmischung bewußter Dichtung in unsere evangelische Ueberlieferung schlechthin ausgeschlossen. Nur im vierten Evangelium, wenn dasselbe wirklich tief im zweiten Jahrhundert entstand, wären die Bedingungen gegeben für eine solche Einmischung; aber wir haben gesehen, daß dem ebensowohl der Charakter des Evangeliums, wie das, was wir sicher über seinen Ursprung ermitteln können, widerspricht. Kommt also Alles, was von sagenhaften oder mythischen Bestandtheilen in unseren Evangelien geredet wird, zuletzt doch immer bewußt oder unbewußt auf die Annahme absichtsvoller Dichtung zurück, so bestätigt sich nur unser Urtheil, daß mit dieser auch jene ausgeschlossen sind.

Wir sind in der glücklichen Lage, noch Denkmäler zu besitzen, aus welchen wir ersehen können, was die von aller Ueberlieferung der Augenzeugen losgelöste freie Dichtung hervorzubringen vermochte, in den sogenannten apokryphischen Evangelien. Ein Theil derselben stammt ohne Zweifel schon aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, gehört also in den Zeitraum, in welchen Strauß mit den älteren Häuptern der Tübinger Schule überhaupt erst die Entstehung der uns erhaltenen Evangelienliteratur setzt, und bietet sich daher von selbst zur Vergleichung mit ihr dar. In der That aber sehen wir hier, daß nur solche Stoffe aus der Vergangenheit zum Gegenstande freier bewußter Dichtung gemacht wurden, von denen im Wesentlichen

jede geschichtliche Kunde fehlte. So behandelt das Protevangelium Jakobi hauptsächlich das Leben der Maria, über welches geschichtlich nichts bekannt war, das Evangelium des Thomas die Kindheit Jesu, über welche die Evangelien mit tiefem Schweigen hinweggehen. Ja, das mit den Pilatusakten in ihrer heutigen Gestalt verbundene Evangelium des Nikodemus bringt eine dichterische Darstellung der sogenannten Höllenfahrt, die sich der Natur der Sache nach jeder geschichtlichen Kunde entzieht. Es ist bezeichnend, daß diese Evangelien an die Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, von der es noch eine glaubwürdige, theils mündliche, theils schriftliche Ueberlieferung gab, sich nicht heran wagen, daß sie sich an diejenigen Partieen halten, in welchen die Ueberlieferung eine große Lücke gelassen hatte. Auf diesen Gebieten, von denen man nichts wußte und nichts wissen konnte, hatte natürlich die dichterische Phantasie den unbeschränktesten Spielraum. Denn daß wir es hier mit reiner bewußter Dichtung zu thun haben, leidet keinen Zweifel. Man thut diesen phantastischen Produkten viel zu viel Ehre an, wenn man hier von Sagengebilden redet. Es ist ja die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß sich einzelne Sagenbildungen in sie hinein verirrt haben, wie besonders in die Pilatusakten, weil dieselben der Phantasie der Erzähler gut verwendbare Stoffe zuführten: aber der Gesammtcharakter ihrer Erzählung liegt über die Stufe der Sagenbildung weit hinaus. Die aufdringliche Art, mit welcher die Erzählung überall ihre Tendenz zur Schau trägt, zeugt durchweg für bewußte Absichtlichkeit und bestätigt nur unsere Behauptung, daß die Klarheit, mit welcher die Tendenz der Erzählung hervortritt, das Maß ist für die Sicherheit, mit welcher man sie als bewußte Erfindung erkennt.

Hier zeigt sich sofort, welche Folgen die bewußte Loslösung von aller geschichtlichen Kunde, von aller Kenntniß der geschichtlichen Verhältnisse hat. In unseren Evangelien knüpfen selbst die am meisten angefochtenen Erzählungen an bestimmte Lokalitäten an, werden nicht selten durch detaillirte Zeitbestimmungen mit anderen verknüpft: überall spielen sie auf dem Boden bekannter geschichtlicher Verhältnisse. Den Phantasiegebilden der apokryphischen Evangelien fehlt jeder natürliche Rahmen von Ort und Zeit, sie schweben völlig in der Luft, sie knüpfen nirgends an wirkliche Verhältnisse an: vielmehr setzen sie viel-

fach nach Bedürfniß die unmöglichsten, geschichtswidrigsten Verhältnisse als selbstverständlich voraus. Der Tempel wird als eine Art klösterliches Erziehungsinstitut betrachtet, in dem Maria zur unberührbaren Jungfrau herangebildet wird; und die Wittwer der Hauptstadt werden konvozirt, um aus ihnen den Hüter derselben zu erlosen. An die Stelle der wirklichen Welt tritt eine märchenhafte Wunderwelt, mit Engeln und Teufeln angefüllt, in welcher jede Art von Zauberei zu den alltäglichen Ereignissen zählt, wie wenn ein Berg sich aufthut und die römischen Standarten sich vor Jesu neigen. Natürlich ist es vor Allem auf die Verherrlichung der Personen aus der heiligen Geschichte abgesehen, aber dieselbe wird doch nur in Absonderlichkeiten gesucht. Es genügt, daß bei ihnen Alles anders ist, als bei gewöhnlichen Menschen, daß Maria, obwohl sechs Monate alt, doch bereits sieben Schritte gehen kann. Das höchste sittliche Ideal, zu dem sich die Erzählung aufschwingt, ist die unbefleckte Jungfräulichkeit der Maria: und sie wird nicht müde, diese immer aufs Neue, oft in einer jedes gesunde Gefühl verletzenden Weise vorzudemonstriren und zu konstatiren. Von der sittlichen Hoheit, die doch jedenfalls geschichtlich der Person, von der sie erzählt, anhaftete, hat sie keine Ahnung mehr: das Jesuskind, das sie verherrlichen will, ist ein prahlerisches, ein zornmüthiges, ein rachsüchtiges Kind. Wohl pflegt man die poetische Schönheit der Stelle zu preisen, in welcher die heilige Nacht durch einen Stillstand der ganzen Natur gefeiert wird, aber schließlich entbehrt doch selbst diese Art von Verherrlichung jeder tieferen Idee und zeigt, daß das Ordnungswidrige, weil es am meisten frappirt, den Erzählern überall das Höchste ist.

Natürlich dreht sich das Hauptinteresse dieser Evangelien um das Wunder. Aber hier gerade zeigt sich am klarsten das Erloschensein jedes geschichtlichen Bewußtseins von den Verhältnissen des Lebens Jesu. In den Evangelien gehören die Wunder überall zur Ausrichtung des Berufes Jesu: das eigentliche Thema dieser Erzählungen sind die Kindheitswunder. Dieser Verschiebung des Gesichtspunktes entsprechend sind sie theils reine Spielereien, wie die aus Lehm gebildeten Sperlinge, die der Jesusknabe fliegen heißt, oder wie das Kunststück, daß er das Wasser im Kleide heimträgt, nachdem er den Krug zerbrochen: theils dienen sie der Befriedigung der Rachsucht des

Jesuskindes, im besten Falle der Wiederherstellung der durch dasselbe Geschädigten, Verwandelten oder Getödteten. Dieses Kind ist kein menschliches Kind, es ist die beständige Demonstration eines in Kindesgestalt einherwandelnden Gottes, dem unbeschränkte Allmacht eignet. Aber diese angebliche göttliche Allmacht selbst ist doch nur die Kunst, alles Unmögliche möglich zu machen, die ohne jeden Zweck angewandt wird, nur um sich zu produziren als das, was sie ist. Mit Vorliebe weidet sich die Erzählung an den vergeblichen Versuchen, einem Kinde menschliche Lehrer zu geben, das als Kind lernen soll und als Gott Alles weiß, was menschliche Lehrer nicht wissen können. Und doch ist es kein höheres göttliches Wissen, das hier zum Vorschein kommt, sondern nur eine kleinliche geheimnißkrämerische Weisheit, die keinen Sinn noch Menschenverstand hat.

Es giebt keine augenfälligere Apologie für die Geschichtlichkeit unserer kanonischen Evangelien, als das Gegenbild dieser apokryphischen. Man hat zwar gesagt, es seien dies nur die in Unnatur und Uebertreibung ausgearteten Ausläufer der christlichen Sagenbildung; aber selbst wenn man unsere evangelischen Erzählungen für Produkte der Sagenbildung hält, ist der spezifisch andersartige Charakter dieser geschmacklosen, zum Theil geradezu albernen Erfindungen unmöglich zu verkennen. Sehen wir auch von dem Widersinn ab, dieselben wesentlich in dieselbe Zeit zu versetzen, in welcher nach Strauß erst unsere Evangelien entstanden sein sollen, so bleibt es völlig unerfindlich, was im zweiten Jahrhundert eine solche Entartung der Sagenbildung herbeigeführt haben soll, wenn schon lange vorher das geschichtliche Bewußtsein über das Leben Jesu so völlig erloschen war, daß die unbeschränkte Sagenbildung und freie Dichtung sich dieses Thema's bemächtigen konnte, und wie die Erstlinge derselben einen so völlig heterogenen Charakter tragen konnten, als diese Spätlinge. Der grelle Abstich zwischen beiden erklärt sich eben nur daraus, daß ihr Ursprung ein völlig verschiedenartiger war, daß in den Kreisen, in welchen die apokryphischen Evangelien entstanden, sich bereits Vorstellungen von der Person und dem Leben Jesu gebildet hatten, welche aus der glaubwürdigen Ueberlieferung von demselben nicht erwachsen waren und sich jedem bestimmenden Einflusse derselben entzogen hatten. Daß dies engere, von der Gesammtkirche mehr und mehr sich ab-

sondernde Kreise waren, erhellt aus der Thatsache, daß, als jene bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts unsere vier Evangelien zur ausschließlichen Geltung brachte, von diesen ungesunden phantastischen Bildungen nirgends die Rede war. Dies läßt sich nur daraus erklären, daß das an unseren Evangelien genährte und durch eine immer noch relativ rein erhaltene Ueberlieferung unterstützte Gemeinbewußtsein der Kirche ein noch im Wesentlichen ungetrübtes geschichtliches Bild von dem Leben Jesu bewahrt hatte und daher diese Produkte einer geschichtswidrigen Erfindungsgabe mit sicherem Takte von vorn herein ablehnte. Selbst im dritten Jahrhundert sind es doch nur vereinzelte genealogische Notizen von allerdings sehr zweifelhaftem Werthe, die aus ihnen entlehnt werden; und erst eine viel spätere Zeit, die alles Ueberlieferte heilig sprach, hat die Unterscheidungsgabe verloren, welche die alte Kirche umfassender bewährt hat, als die moderne Kritik.

11. Die Tendenzkritik.

Durch die Kritik der Tübinger Schule ist der Verdacht erregt worden, daß in unseren Evangelien der Ueberlieferungsstoff völlig frei nach den lehrhaften Gesichtspunkten ihrer Zeit und ihrer Verfasser ausgestaltet sei, daß es keine historischen Schriften seien, sondern dogmatische Parteischriften, welche bald polemischen, bald konziliatorischen Interessen dienten und mehr für die Geschichte der Gegensätze, aus deren Ausgleich nach der Baur'schen Auffassung die katholische Kirche des zweiten Jahrhunderts hervorging, ihre Bedeutung haben, als für die Erkenntniß der Geschichte Jesu und seiner Zeit. Daß dann freilich aller geschichtliche Werth der Evangelien für uns wegfällig wird, bedarf keines Nachweises. Aber der von der Tendenzkritik erregte Verdacht ist keineswegs ausschließlich abhängig von der Voraussetzung, daß es sich in unseren Evangelien lediglich um bewußte Dichtung oder Umdichtung handle', geschweige denn von der Frage, ob das Schema, nach welchem sie die Geschichte des Urchristenthums konstruirt, und in das sie die Tendenzen der Evangelien einordnet, das richtige ist. Immer allgemeiner bricht sich die Ansicht Bahn, daß dies nicht der Fall, womit aber nicht ausgeschlossen, daß

es im apostolischen Zeitalter wichtige Fragen gegeben hat, über die von verschiedenen Richtungen gestritten wurde. Haben wir nun gesehen, daß überall in der mündlichen Ueberlieferung, ja selbst schon in der Erinnerung der Augenzeugen der geschichtliche Thatbestand durch die Vorstellungen der Erzähler von der Person oder den Ereignissen, um die es sich handelt, irgendwie modifizirt wird, so kann immerhin diese Verschiedenheit alterirend und trübend auf das Bild des Urchristenthums, das unsere Evangelien darbieten, eingewirkt haben. Selbst das vierte, auch wenn man es für johanneisch hält, ist in einer Zeitferne von den Ereignissen niedergeschrieben, in welcher die inzwischen ausgebildeten Vorstellungen von dem in der Person Jesu begründeten Wesen des Christenthums leicht die Darstellung beeinflußten. Dazu kommt, daß alle unsere Evangelien, und das vierte am meisten, nichts weniger als schlichte Biographien, sondern wesentlich Lehrschriften sind, bei denen also das Interesse vorherrschte, die Anschauung ihrer Verfasser von den ursprünglichen Absichten Jesu möglichst klar und wirksam zum Ausdruck zu bringen. Waren also unsere Evangelisten Männer der Partei, sind unsere Evangelien und ihre Quellen unter schweren Parteikämpfen entstanden, in welchen es sich um das Wesen des Christenthums handelte, so ist sicher keine Aussicht für uns, aus ihnen ein geschichtliches Bild von seinem Ursprunge zu erhalten.

Zwar daß unsere Evangelien aus einseitigen Parteirichtungen hervorgegangen sind, hat im Grunde die Tübinger Schule selbst nicht behaupten können und wollen. Wohl geht sie von der allgemein zugestandenen Thatsache aus, daß unser erstes Evangelium ein judenchristliches, unser drittes ein heidenchristliches ist; aber sie selbst kann nicht behaupten und behauptet nicht, daß in ihnen jener Gegensatz noch rein ausgeprägt sei, welcher im apostolischen Zeitalter Gegenstand der Kontroverse geworden. In unserem ersten Evangelium soll die judaisirende partikularistische Grundlage bereits durch eine universalistische Bearbeitung ihren spezifischen Charakter verloren, und der paulinische Verfasser des dritten Evangeliums soll bereits in irenischer Tendenz absichtlich judaisirende Elemente aufgenommen haben. Das zweite Evangelium aber soll ausdrücklich in der Absicht die beiden anderen bearbeitet haben, die trotzdem noch vorhandenen Gegensätze

zu neutralisiren. Damit ist thatsächlich zugestanden, daß sich eine irgend einseitige Richtung in keinem unserer drei Evangelien findet. Daß die in ihnen vorhandene scheinbare Mischung der verschiedenen Auffassungen im ersten durch die Unterscheidung einer älteren Grundlage von ihrer späteren Bearbeitung, im dritten durch die irenische Richtung des Verfassers zu erklären sei, beruht eben auf Hypothesen, welche höchst zweifelhaft sind; und daß das zweite die ohnehin recht unwahrscheinliche Absicht gehabt haben sollte, die in ihnen bereits ausgeglichenen Gegensätze noch einmal zu vermitteln, widerspricht, wie gezeigt, den sichersten Resultaten über die Entstehung der synoptischen Evangelien direkt. Ist es eine geschichtliche Thatsache, daß über die Frage des Gesetzes und das Verhältniß von Juden und Heiden in der christlichen Gemeinde sich von Anbeginn an verschiedene Anschauungen Geltung verschafft haben, so wird eine wahrhaft geschichtliche Ansicht es nur wahrscheinlich finden, daß im Leben und in den Worten Jesu sich von vorn herein Momente fanden, welche für die eine und für die andere Anschauung Anknüpfungspunkte boten, daß es also nur der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht und nicht auf irgend welchen Parteitendenzen beruht, wenn in den Evangelien sich Indizien von scheinbar entgegengesetzter Art finden. Auf diesem Punkte kann also die thatsächliche Beschaffenheit der Evangelien nur dafür sprechen, daß sie das Bild des Lebens Jesu nicht in einseitiger Beleuchtung, sondern in glaubwürdiger Weise wiedergegeben haben, was immerhin nicht ausschließt, daß ein einzelner Ausspruch oder eine einzelne Thatsache von diesem oder jenem Evangelisten seiner eigenthümlichen Auffassung gemäß wiedergegeben oder dargestellt ist.

In der That kann bei dem ersten Evangelium von einer einseitigen Tendenz nicht die Rede sein. Wenn dasselbe in der ersten großen Rede, die es mittheilt, Jesum die vollste Anerkennung des jüdischen Gesetzes aussprechen und seine Geltung energisch aufrecht erhalten läßt (Matth. 5, 17—19), obwohl in einer Auffassung und Deutung, welche der zeitgenössischen widersprach und nothwendig zu einer Auflösung des Gesetzes nach seiner buchstäblichen, für die Bedürfnisse des israelitischen Volkslebens berechneten Form führen mußte (5, 20 ff.); und wenn es dann den scheidenden Jesus seinen

Jüngern befehlen läßt, daß sie die Täuflinge anweisen sollen, seine Gebote zu halten und nicht etwa die des mosaischen Gesetzes (28, 20), so kann dies Evangelium nicht beabsichtigt haben, für diejenigen Partei zu ergreifen, welche die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes in der Gemeinde aufrecht erhalten wollten. Wenn das Evangelium durchweg die Erfüllung der Weissagung in der Geschichte Jesu nachweist und ihr entsprechend wiederholt die Bestimmung Jesu und seiner ersten Jünger für das Volk Israel nachdrücklich hervorhebt, und dann doch zum Schlusse Jesum dieselben Jünger zu allen Völkern senden heißt (28, 19), so kann es nicht eine Richtung vertreten, welche die Heiden vom Heil ausschließen oder die Theilnahme derselben daran irgendwie verklausuliren wollte. Vielmehr sahen wir, daß die ganze Darstellung des Evangeliums darauf angelegt war, diesen scheinbaren Widerspruch zu vermitteln und zu erklären, wie es gekommen sei, daß der, welcher als der Erfüller des Gesetzes und der Propheten gekommen war, doch schließlich das Reich Gottes in einer der Weissagung so widersprechenden Form verwirklichte (vgl. Kap. 4). Dieser Gesichtspunkt ist aber unstreitig kein der Geschichte aufgedrungener, der ihre Darstellung zu einer ungeschichtlichen hätte stempeln müssen, sondern ein durch den Verlauf der Geschichte Jesu selbst an die Hand gegebener, dessen Durchführung dieselbe nur in einem Hauptpunkte erst recht verstehen lehren kann.

In Betreff des dritten Evangeliums beharrt die Tübinger Schule dabei, daß dasselbe einen relativen Gegensatz gegen das erste bildet, indem sie von der längst als unhaltbar erwiesenen Ansicht ausgeht, daß der Evangelist dieses gekannt, und daß er das, was er als mißverständlich ausläßt, damit habe für ungeschichtlich erklären wollen. Thatsache aber ist, daß auch dieses Evangelium in einem Zusammenhange, der alle Mißdeutung ausschloß, den Spruch von der unverbrüchlichen Gültigkeit des Gesetzes bringt (Luc. 16, 17), auf dessen Gebote Jesus auch hier wiederholt hinweist (10, 25 f. 18, 20), und ebenso Sprüche, welche die ursprüngliche Bestimmung des Heiles (13, 16. 19, 9, vgl. 2, 10) und der Zwölfapostel für Israel aussprechen (22, 30). Mit sichtlicher Liebe verweilt die Vorgeschichte bei den Bildern jüdisch-gesetzlichen Lebens und den hochgespannten Ausdrücken nationaler Messiaserwartungen. Allerdings sahen wir, daß

das Evangelium die pauliniſche Lehre beſtätigen will: aber es ſind doch nur die allgemeinſten chriſtlichen Grundwahrheiten des pauliniſchen Syſtems, welche in dem Evangelium durch Sprüche und Geſchichten von zum Theil unzweifelhafteſter Geſchichtlichkeit beſtätigt werden. Nur durch künſtliche allegoriſirende Ausdeutungen von Geſchichten, die nirgends auf eine ſolche Auffaſſung hinweiſen und namentlich von Parabeln, denen der Evangeliſt ſelbſt oft ausdrücklich eine ganz andere Beziehung vindizirt, hat die Tendenzkritik den Verdacht erregen können, als ſeien dieſelben erdichtet, um pauliniſche Ideen im Gegenſatz zu andersartigen Lehren zum Ausdruck zu bringen. Dicht neben der gefliſſentlichen Hervorhebung des Glaubens als Heilsbedingung geht durch das ganze Evangelium hin die nachdrücklichſte Empfehlung der Wohlthätigkeitspflicht und zeigt, daß hier keine Parteiparole ausgegeben wird. Weder der älteſten Quelle gegenüber, die unzweifelhaft ſchon den Spruch und die Parabeln von der Heidenberufung enthielt, geſchweige denn unſerem erſten Evangelium gegenüber, welches abſichtsvoll den Uebergang des Heiles von den Juden zu den Heiden erklärt und rechtfertigt, lag irgend ein Anlaß vor, erſt der pauliniſchen Heidenmiſſion in dem Leben Jeſu ein Vorbild oder eine Begründung zu ſchaffen. Dennoch iſt nach Baur die ganze Kompoſition des Evangeliums darauf angelegt, dies zu thun. Weil das erſte Wunder, das von Jeſu erzählt iſt, die Dämonenaustreibung in der Synagoge zu Kapharnaum iſt, ſoll Jeſus von vorn herein als Beſieger der Dämonen, d. h. der Mächte des Heidenthums, auftreten. Aber abgeſehen davon, daß hier, wie überall, Jeſus zuerſt mit der Botſchaft des Gottesreiches auftritt (4, 15. 21), und daß jene einzige Dämonenaustreibung, die Lukas vor dem erſten Evangelium voraus hat, unzweifelhaft einfach nach Markus erzählt iſt, der vielmehr ſeinerſeits, aber aus völlig anderen Gründen die Dämonenaustreibungen Jeſu mit beſonderem Nachdruck hervorhebt, können die Dämoniſchen, die Jeſum als den Sohn Gottes und den Chriſt anrufen (4, 41. 8, 28), nicht als Repräſentanten des Heidenthums gedacht ſein. Der ganze zweite Haupttheil des Evangeliums ſoll in der Wirkſamkeit Jeſu auf ſamaritaniſchem Gebiete ein Vorbild der reich geſegneten pauliniſchen Heidenmiſſion ſeiner erfolgloſen Miſſion auf dem Boden Iſraels gegenüberſtellen. Allein abgeſehen von dem Vorfall in einem ſamaritaniſchen Dorfe,

wo Jesus ebenso wenig Aufnahme findet, wie in seiner Vaterstadt, enthält dieser Theil nur noch eine Erzählung, die an der Grenze Samaria's spielt (17, 11), viele dagegen, die nur auf jüdischem Boden spielen können. Endlich soll den zwölf Aposteln Israels das Bild der siebzig Jünger gegenübergestellt sein, die in demselben Maße als die Träger einer segensreichen Wirksamkeit außerhalb Israels und somit als Vorbild der paulinischen Heidenmission erscheinen, wie die Zwölf ihnen gegenüber degradirt werden. Aber ein Evangelium, welches die Berufung des Petrus in einer so viel glänzenderen Darstellung bringt, als die ältere Markusschrift (5, 1—11), und sein großes Bekenntniß ohne den demüthigenden Zusatz des Markus aufnimmt (9, 20), welches den Zwölfen das Sitzen auf zwölf Thronen verheißt (22, 30) und sie direkt mit der Heidenmission betraut (24, 47), welches nicht, wie der erste Evangelist (Matth. 26, 35. 56), erzählt, daß alle Jünger so vermessen redeten wie Petrus und dennoch bei der Gefangennehmung Jesu flohen, kann unmöglich die Tendenz verfolgen, die Urapostel herabzusetzen.

Das Markusevangelium vollends in seiner echt epischen Weise, in seiner sichtlichen Freude am Erzählen und Schildern zeigt trotz seiner lehrhaften Absicht, die auch bei ihm doch nur auf unzweifelhaft in der Geschichte selbst liegende Wahrheiten gerichtet ist, nichts weniger als die Tendenz, Gegensätze auszugleichen und Streitfragen zu umgehen. Die naive Weise, wie 7, 27 das Wort Jesu über seine Bestimmung für Israel gegen Mißverständniß verwahrt, und die Andeutung Jesu Matth. 10, 18 zu einer Weissagung der Heidenmission umgebogen wird (Mark. 13, 10, vgl. 14, 9), ist vielleicht das Einzige, wo die gerade bei ihm so freie, aber lediglich auf Verdeutlichung und nachdrücklichere Betonung der Worte Jesu gerichtete Reproduktion derselben eine Bezugnahme auf die Fragen zeigt, welche das apostolische Zeitalter bewegten. Ueberhaupt aber bieten die synoptischen Evangelien durch die Art, wie die überlieferten Sprüche und Spruchreihen in verschiedenen Bearbeitungen wiederkehren, so reiche Anhaltpunkte, durch ein einfaches kritisches Verfahren das Ursprüngliche von dem zu sondern, was die einzelnen Evangelisten nach ihrer Eigenthümlichkeit hinzugebracht oder modifizirt haben, daß hier das unbemerkbare Eindringen einer Alteration von einseitigen Standpunkten aus geradezu

ausgeschlossen ist. Immer wieder bewährt sich der Kritik die große Treue, mit welcher der erste Evangelist bei aller Freiheit der Komposition im Ganzen die Redestoffe seiner apostolischen Quelle im Einzelnen reproduzirt hat; und je ausgeprägter sein eigener Sprachgebrauch ist, um so klarer scheidet sich bei ihm das wenige, den eigentlichen Lehrgehalt nie Berührende, was auch er aus der Lehrsprache seiner Zeit bereits hinzugethan hat, von der ursprünglichen Grundlage ab. Die so aus ihm hergestellten Redestücke bieten dann aber von selbst den Maßstab für die Ausscheidung des dem Markus und Lukas Eigenthümlichen.

Anerkannt ist, daß das Christusbild, wie es uns aus den drei ersten Evangelien entgegentritt, wesentlich dasselbe ist: wir sahen bereits, wie die höheren Vorstellungen über das ewige göttliche Wesen Christi in ihnen nirgends zum mythischen oder lehrhaften Ausdruck gekommen sind. Gerade der späteste Evangelist, Lukas, hebt doch die echt menschliche Entwickelung des Jesusknaben, wie kein anderer, hervor (2, 40. 52) und läßt Jesum auch nach seinen Wüstentagen noch vielfach vom Teufel versucht werden (4, 13. 22, 28). Bei dem Evangelisten, welchen die Tübinger Kritik zum spätesten macht, findet sich das Wort, das, nach einer in der That nicht fern liegenden Mißdeutung, die Sündlosigkeit Jesu auszuschließen scheint (Mark. 10, 18), gerade bei ihm lehnt Jesus ausdrücklich den Anspruch auf göttliche Allwissenheit ab (13, 32): und weder die Aenderung jenes Wortes beim ersten Evangelisten (Matth. 19, 17), noch eine höchst zweifelhafte Lesart (Matth. 24, 36), in der man eine solche Absicht gewittert hat, modifizirt in Wahrheit irgendwie den Grundgedanken dieser Aussprüche. Die Thatsache, daß die Evangelisten, welche die wunderbare Geburt Jesu erzählen, doch nirgends in ihrer weiteren Erzählung auch nur die leiseste Anspielung darauf bringen, ist der beste Beweis, wie wenig vorgeschrittene Anschauungen über den Ursprung Jesu, mag man dieselben nun für geschichtliche oder ungeschichtliche halten, ihre Darstellung beeinflußt haben. Gerade die Kritik, welche in der Vorstellung von der Geistessalbung Jesu bei der Taufe eine niedere Vorstufe der Anschauung von der gottgewirkten Empfängniß der Maria findet oder in der Betonung der Davidischen Herkunft Jesu einen Widerspruch mit der letzteren, sollte doch in der

naiven Zusammenstellung dieser Momente den schlagendsten Beweis sehen, wie fern es unseren Evangelisten liegt, das Bild des Lebens Jesu nach christologischen Dogmen zurechtzustellen.

Anders scheint die Sache allerdings im vierten Evangelium zu liegen, wo der Prolog ausdrücklich eine ausgebildete Lehre über Ursprung und Wesen der Person Christi als maßgebend für die von ihm zu erzählende Geschichte hinstellt. Hier scheint es fast unvermeidlich, daß das Lebensbild Jesu von diesem Gesichtspunkt aus in eine ihm ursprünglich fremdartige Beleuchtung gerückt wird: und in welchem Maße dies geschehen, glaubt ja die Tübinger Kritik ausreichend nachgewiesen zu haben. Allein in der That entschwindet, sobald man nach wirklichen Beweisen fragt, diese angebliche Thatsache einem doch immer wieder unter den Händen. Es ist nun einmal nicht ein im Menschenleibe umherwandelnder Gott, der uns in der Erzählung dieses Evangeliums entgegentritt, sondern der im vollsten Sinne Fleisch gewordene Logos. Ganz unbefangen wird von seiner Geburt und seiner irdischen Heimath, von seiner Mutter und seinen Brüdern geredet. Er ist müde und hungert, er dürstet am Jakobsbrunnen, wie am Kreuz: er kennt und fühlt menschliche Freuden, und der Schmerz über die Trauer der Freunde preßt ihm Thränen aus. Gewiß war es nicht die Aufgabe einer Schrift, welche an ausgewählten Stücken des Lebens Jesu zeigen wollte, wie die Augenzeugen desselben in ihm die Herrlichkeit des göttlichen Logos geschaut haben, die Versuchungsgeschichte oder das Ringen Jesu in Gethsemane zu schildern: aber von schweren Erschütterungen seiner Seele, wie von seinem Ergrimmen ist wiederholt die Rede. Auch ihm ist die Erfüllung des göttlichen Willens in der gehorsamen Darangabe alles Eigenwillens, die Ueberwindung der Selbstsucht und des Ehrgeizes eine sittliche Aufgabe, freilich eine stets vollkommen gelöste und mit der Liebe Gottes reich belohnte. Er blickt zum Vater empor als dem einigen und wahrhaftigen Gott (5, 44. 17, 3), als seinem Gott (20, 17), den er ehrt und anbetet, dessen Wohlgefallen er erwirbt, dessen Schutz und Hilfe er für sich und die Seinen bedarf, aber auch allezeit erfährt. Der Vater ist größer als er (14, 28), und erst nach seiner Auferstehung weist er die Anrufung als des göttlichen

Herrn nicht zurück (20, 28). Der Geist kommt auf ihn herab und bleibt auf ihn gerichtet, um ihn zu seinem Berufswirken zu befähigen, nur ständiger, wie bei den Propheten des alten Bundes (1, 32 f.). Freilich hat man die Spuren menschlicher Entwickelung in seinem Bilde vermißt; aber die Jugendgeschichte erzählt der Evangelist nicht, und die Entwickelungen, welche man aus den älteren Evangelien im Laufe seiner kurzen öffentlichen Wirksamkeit entdeckt haben will, sind höchst fraglicher Art. Es ist doch wohl geschichtlich nicht unwahrscheinlich, daß Jesus erst als fertiger Mann seinen Beruf angetreten hat.

Desto mehr pocht man darauf, daß Jesu hier göttliche Allmacht und Allwissenheit in vollstem Umfange beigelegt werde. Wäre das der Fall, so wäre freilich damit nur konstatirt, daß der Evangelist sich in einem unbegreiflichen inneren Widerspruche bewegt. Denn mit den unzweideutigsten Worten läßt er Jesum die uranfänglich besessene göttliche Herrlichkeit sich bei seinem Scheiden von der Erde zurückerbitten (17, 5), auf der er sie doch also nicht besessen haben kann: und der Evangelist selbst redet von der bevorstehenden Erhöhung Jesu zu göttlicher Herrlichkeit (7, 39. 12, 16). Allerdings erscheint Jesus mit übermenschlichem Scharfblick ausgerüstet, der die Menschenherzen erforscht; aber gerade dies ist ein Zug, der auch in all unseren älteren Quellen beständig wiederkehrt. Mehr als einmal freilich redet er Worte, die ein schlechthin übernatürliches Wissen auch in äußeren Dingen voraussetzen; aber abgesehen davon, daß auch die älteren Evangelisten ihm ein solches unzweifelhaft zutrauen (Matth. 17, 27. Luk. 5, 4), ist das kein Merkmal einer metaphysischen Wesensbestimmtheit bei dem, der den Geist empfangen hat ohne Maß (3, 34) und unter dessen beständigen Einwirkungen steht. Die Stellen, aus welchen die Kritik gerade so naiv wie die dogmatisirende Exegese eine wesentliche göttliche Allmacht herausliest (3, 35. 13, 3), sagen nichts anderes, als eine bekannte Stelle der älteren Evangelien (Matth. 11, 27), die nur bei völliger Verzichtleistung auf ein Verständniß nach Zweck und Zusammenhang dahin gemißdeutet werden kann. Immer wieder beruft man sich auf die ganz einzigartigen schöpferischen Wunder unseres Evangeliums. Aber die Weinverwandlung zu Kana, die es allein hat, ist immer noch leichter zu verstehen, als die Brodvermehrung, die es mit den Synoptikern theilt: und daß unter den Heil-

wundern nur einzelne besonders auffällige hervorgehoben werden, entspricht dem eklektischen Charakter des Evangeliums, welches keineswegs die durch die Synoptiker konstatirte Thatsache ausschließt, daß die Heilwirksamkeit Jesu sein fortgesetztes berufsmäßiges Thun war. Wenn man bei ihm besonders gern das Motiv einer Steigerung des Wunders für die angeblichen Umdichtungen oder Neudichtungen des Evangelisten geltend macht, so tritt hier gerade die Kleinlichkeit der Momente, in welchen man dieselbe findet, besonders klar hervor, wie in der räumlich größeren Entfernung Jesu von dem Sohn des Königischen, den er heilt, oder der Zahl der Krankheitsjahre bei dem Gelähmten, den er wandeln heißt. Wenn man aber in der Heilung des Blindgeborenen oder der Erweckung des Lazarus, der schon Tage lang im Grabe gelegen hat, die höchste Steigerung des Wunders erblickt, so geht das von der Ansicht aus, daß die Blindenheilungen und Todtenerweckungen bei den Synoptikern noch nicht eigentliche Wunder waren, die doch der Evangelist sicher nicht theilt. Wie wenig es die Absicht des Evangelisten sein kann, durch diese Erzählungen Jesum als den allmächtigen Logos zu demonstriren, zeigt die einfache Thatsache, daß in der Blindenheilung stärker noch als in irgend einem der älteren Evangelien die Anwendung äußerer Mittel bei dem Heilverfahren Jesu hervorgehoben wird (9, 6 f.): und daß bei der Auferweckung des Lazarus aufs Geflissentlichste betont wird, wie dieselbe eine von Gott erbetene und gewährte sei (11, 41 f.). Durch das ganze Evangelium hin aber wird es immer und immer wieder eingeschärft, daß Jesus nichts von sich selbst thun kann, daß alle seine Werke und Erfolge gottgegebene seien, daß Gott selbst es sei, der die Werke durch ihn thue; und über allen diesen Wundergeschichten steht als Ueberschrift das Wort von den Engeln Gottes, die hinauf- und herabsteigen, um dem Menschensohne beständig die göttliche Wunderhilfe zu vermitteln (1, 51).

Wenn man auf den ausgeprägt lehrhaften Charakter des Evangeliums die Befürchtung gründen wollte, daß wenigstens an den Punkten, wo dieser besonders hervortritt, jede geschichtliche Verwerthung einer unserer wichtigsten Quellen unmöglich gemacht sei, so würde man übersehen, wie reiche Mittel uns auch hier zu Gebote stehen, den ursprünglichen Thatbestand von der johanneischen Einkleidung zu unter-

scheiden. Gerade die Unbefangenheit, mit welcher der Verfasser seine lehrhaften Gesichtspunkte von vorn herein klar formulirt, die Unmittelbarkeit, mit welcher uns der ältere Brief desselben Verfassers in seine Gedankenwelt und die ganze Eigenart seines religiösen Lebens hineinschauen läßt, macht uns das Wiedererkennen des von ihm Herzugebrachten leicht; und der reiche Bestand ursprünglicher Christusworte, den wir in der synoptischen Ueberlieferung besitzen, giebt uns einen festen Maßstab an die Hand, das Ursprüngliche in materieller und formeller Beziehung davon zu unterscheiden. Es kann doch kein Zweifel sein, daß überall, wo die Grundgedanken des Prologs in straffer dogmatischer Formulirung auftauchen, der Evangelist redet und nicht Jesus selbst. Eine einfache Erwägung lehrt, daß Jesus nicht von seinem ewigen Sein beim Vater, von dem, was er dort in unmittelbarer Anschauung von ihm gesehen und gehört hat, von seinem Herabsteigen vom Himmel und Hinaufsteigen zum Himmel als von selbstverständlichen Dingen reden konnte vor einem Zuhörerkreise, dem, mochte er ihm nun freundlich oder feindlich gesinnt sein, diese Dinge völlig unverständlich waren. Da freilich auch hier eine fest markirte Grenze sich zeigt, über welche diese Aussprüche nie hinausgehen, und Aussagen des Prologs zurückbleiben, die nie berührt werden, so folgt, daß selbst auf diesem Punkte dem Evangelisten keineswegs unterschiedslos seine Anschauungen mit dem aus den Reden Jesu Ueberkommenen verschwimmen. Dann aber werden diese ihm in den Mund gelegten Aussagen immer noch Anknüpfungspunkte in den Reden Jesu gefunden haben; nur werden es einzelne räthselhafte Andeutungen gewesen sein, in welchen er jenes tiefste Geheimniß seines Selbstbewußtseins wie unwillkürlich je dann und wann ausgesprochen hat. Daß wir auch solche in der That noch finden, die in die volksthümliche Ueberlieferung der älteren Evangelien sehr begreiflicher Weise nicht übergegangen sind, wird uns nur einen neuen Anhaltpunkt geben für die Unterscheidung der echten geschichtlichen Grundlage von der johanneischen Weiterbildung.

Wenn der Prolog die ganze Geschichte Jesu als ein Ringen des in ihm erschienenen Lichtes mit der Finsterniß dieser Welt darstellt, so haben wir hier die Auffassung des Evangelisten, welcher, selbst der erste christliche Gnostiker, in dem intuitiven Erkennen der in Christo

erschienenen Gottesoffenbarung das Höchste gefunden hat, was Christus der Welt vermitteln wollte. Wo nun immer und immer wieder dieser Beruf Christi, das Licht der Welt zu sein und ihr die Wahrheit zu bezeugen, in den eigenthümlichen Lehrformen des Prologs oder des Briefes zum Ausdruck kommt, da liegt das Präjudiz vor, daß hier der Evangelist redet und nicht Jesus selbst: und doch ist es nicht schwer, formell und materiell auch für solche Aussagen die Anknüpfungspunkte in der synoptischen Ueberlieferung nachzuweisen und so ursprüngliche Christusworte unter der Hülle der johanneischen Darstellung wiederzuerkennen. Am klarsten faßt sich das Resultat dieser Berufserfüllung Christi dem Evangelisten zusammen in die Mittheilung des ewigen Lebens. Das Höchste, was der Gläubige in dem himmlischen Leben bei Gott erwartet, das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, hat für ihn bereits im Diesseits begonnen: denn er schaut in dem Sohne den Vater, so klar wie er nur geschaut werden kann. Darum hat der Gläubige bereits das ewige Leben, und dies ihm mitzutheilen ist der Zweck der Sendung Christi. Aber neben den Aussagen von dem ewigen Leben, das schon diesseits beginnt, gehen in oft fast unlösbarer Mischung die Aussagen her von dem jenseitigen ewigen Leben, das Jesus auch nach den Synoptikern vermittelt. Die Bilder vom Hungern und Dürsten, vom Wasser und Brod, vom Sterben und Auferstehen, die darauf angewandt werden, klingen doch in ihrer Beziehung auf das geistliche Leben auch bei den Synoptikern an und erweisen sich als der Lehrweise Jesu nicht fremdartig. Auch schließt der immer wiederkehrende Ausdruck der seligen Befriedigung, die der Glaube unmittelbar in der Erkenntniß Christi und dem Schauen der Gottesoffenbarung in ihm findet und die den Gläubigen dem Gericht entnimmt, weil sein Schicksal durch die thatsächliche Theilnahme am Heil bereits entschieden ist, weder den Hinweis aus auf die letzte Endvollendung, die Jesus verheißt in der Auferweckung und dem Gericht am jüngsten Tage oder bei seiner Wiederkehr, noch die Bedeutung, welche der Tod Christi für die Heilsbeschaffung hat. Gerade unser Evangelist hat schon in frühe Bildworte Jesu Hindeutungen auf Tod und Auferstehung Jesu hineingelegt, aber nirgends eine formulirte Anschauung von der Art der Heilsvermittelung durch den Tod Christi in seine Worte eingetragen.

Das Eigenthümlichste in der johanneischen Lehranschauung ist seine Mystik. Mit dem Besitz des ewigen Lebens in Christo ist gegeben ein Sichversenken in ihn als den einigen Lebensquell, ein beständiges Bleiben in ihm, und als Folge davon das Sein und Bleiben Christi im Gläubigen. Dies persönlichste Verhältniß zu ihm, das nur mit dem völligen Ineinandersein und -leben zweier Personen zu vergleichen, die das Band einer unzertrennlichen Liebe verbindet, wird dann weiter zur Vermittelung der Gemeinschaft mit Gott, da Christus mit dem Vater eins ist, wie der Gläubige mit ihm, und dadurch das Sein desselben in Gott und Gottes in ihm vermittelt. Wo diese johanneische Mystik klar und voll zum Ausdruck kommt, da redet der Evangelist und nicht Jesus selbst. Trotzdem werden wir auch hier Bilderreden Jesu finden, welche, nach der Weise der Zeit allegorisirend gedeutet, den naheliegenden Anknüpfungspunkt für die Entwickelung dieser Mystik boten: und es läßt sich noch zeigen, wie wenig dieselbe durch ihre Konsequenzen den ursprünglichen Charakter der Reden Christi alterirt hat. Nach jener mystischen Anschauung ist das Christenleben ein sich gleichsam mit innerer Nothwendigkeit vollziehender Prozeß, der keiner besonderen Normen bedarf. Wer Gott in Christo erkannt hat, wer durch Christus in ihm bleibt, in dem ist und wirkt durch Christus auch Gott selbst, er ist aus Gott geboren, ein ihm wesensähnliches Gotteskind geworden, er kann nicht sündigen, er muß gerecht sein und lieben, wie Gott selbst. Aber nicht nur fehlen wesentliche Glieder dieser spezifisch johanneischen Gedankenreihe in den Christusreden ganz, wie früher gezeigt: der ganze paränetische Ton derselben ist kein anderer als bei den Synoptikern. Es bedarf noch der Worte und Gebote Jesu auch für die Gläubigen, am Halten und Thun derselben hängt die Bewährung seiner Jüngerschaft: Demuth und Liebe sind die Pflichten, die ihnen eingeschärft werden.

So läßt sich an diesen Hauptpunkten leicht zeigen, wie sicher unterscheidbar noch die johanneische Färbung der Christusreden, und wie wenig sie ihre ursprüngliche Gestalt unerkennbar oder mißverständlich gemacht hat. Allerdings aber wollen sie mit methodischer Kritik analysirt sein, wenn sie für eine geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu verwandt werden sollen. Der Prolog faßt von Anfang an die Weltbestimmung des Christenthums ins Auge; von dem, was er der

Welt zu bringen gekommen, redet beständig der johanneische Christus, redet übrigens schon der erste Evangelist (Matth. 5, 14). Das ist nun freilich der historische Jesus nicht, der nur zu seinem Volke gekommen war, wie auch unser Evangelium es gelegentlich nicht verleugnet; der erst, als dies sich ihm versagte, den Blick hinaus richtete auf die Völkerwelt draußen. Nicht als ob er je das von ihm gebrachte Heil der Völkerwelt vorenthalten wollte, aber weil Israel in Gottes Rath bestimmt war, das Licht der Heiden zu werden. Als Johannes schrieb, lag es längst vor Augen, daß es durch Israels Schuld anders gekommen war, als Gott es seinem Volke zugedacht, daß der Weltberuf des Christenthums sich verwirklichte ohne die Vermittelung Israels als Volk. Ihm ist Jesus von vorn herein nur noch das Licht der Welt, das Leben der Welt, der Weltheiland. Und doch ist gerade dies Evangelium das einzige, das von einem Missionsbefehl an die Jünger noch nichts weiß. Freilich hebt der Prolog auch bereits hervor, daß die Welt im Großen und Ganzen das erschienene Licht nicht als solches erkannt hat (1, 10): und so fehlt es nicht nur in den Reden des Evangeliums nicht an Anspielungen auf diese Erfahrungsthatsache, sondern es erscheint die Welt zugleich vielfach als die ungläubig gebliebene im Gegensatz zu den Gläubigen. Eben darum aber zeigt sich gerade hier, wie die Eintragung der johanneischen Erkenntnisse und Erfahrungen in die Reden Jesu nur ihren tiefsten Sinn und ihr letztes Ziel trifft, wenn auch ohne die nothwendigen geschichtlichen Vermittelungen. Auch nicht in den Christusreden des vierten Evangeliums hat die lehrhafte Absicht des Evangelisten ein willkürliches Zerrbild aus dem geschichtlichen Urbilde gemacht, er ist nur der Dolmetscher derselben geworden, der immer wieder im Einzelnen das Ganze, im Wechselnden das Bleibende, im Anfange das Ende, im Zeitlichen das Ewige aufzeigt.

12. Die geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu.

Von der dogmatistischen Betrachtung der Evangelien aus kann es eine geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu überhaupt nicht geben. Rühren dieselben nach Form und Inhalt vom heiligen Geiste

her, so ist es nicht mehr wie billig, diese von höchster Hand uns gegebene Darstellung sich genügen zu lassen. Es bleibt dann nur die Aufgabe übrig, unsere vier Evangelien durch kunstvolle Ineinanderschiebung ihrer einzelnen Theile so zu einem Ganzen zusammenzufügen, daß kein Wort derselben verloren geht, keines verändert wird und vom ersten bis zum letzten Alles, was uns vom Leben Jesu erzählt wird, eine fortlaufende Reihe bildet. An dieser Aufgabe hat sich die alte Harmonistik müde gearbeitet; und es ist sehr unbillig, über ihre Künsteleien und Willkürlichkeiten zu schelten, so lange man doch im Wesentlichen auf einem Standpunkt stehen bleibt, der dieselben mit Nothwendigkeit herausfordert. Erst dann ist mit diesem Standpunkt gebrochen, wenn man anerkennt, daß die geschichtliche Kunde vom Leben Jesu nicht in dem Sinne Glaubensobjekt sein kann, wie die Verkündigung von seiner Person und seinem Werke; und daß die wesentliche Glaubwürdigkeit unserer evangelischen Ueberlieferung nicht durch einen besonderen Wunderakt, mittelst dessen unsere Evangelien entstanden, sichergestellt ist, sondern durch die geschichtlichen Bedingungen ihrer Entstehung, wie durch das Walten des göttlichen Geistes in der Gemeinde, aus der sie hervorgingen und von der sie als die zuverlässigsten Urkunden anerkannt sind. Dann erst kann überhaupt von einer aus diesen Quellen zu schöpfenden geschichtlichen Darstellung des Lebens Jesu die Rede sein.

Da aber die wesentliche Glaubwürdigkeit der Evangelien unmöglich die geschichtliche Korrektheit alles Einzelnen vertreten kann, so muß die historische Kritik, welche die Grundvoraussetzung jeder wissenschaftlichen Darstellung ist, ihren freien Spielraum auch gegenüber unseren evangelischen Quellenschriften behalten. Dieselbe wird freilich nicht so geübt werden können, daß bei jeder Abweichung der Evangelien von einander die Abwägung des größeren oder geringeren Grades von Wahrscheinlichkeit für jeden Einzelzug immer wieder neu zu beginnen hat. Vielmehr muß die Untersuchung über den Ursprung, die Entstehungsverhältnisse, den Zweck und die Komposition unserer vier Evangelien den Quellenwerth jedes Einzelnen überhaupt und seine Bedeutung in der Entscheidung jeder Einzelfrage von vorn herein feststellen. Freilich bringt es die Eigenthümlichkeit des Stoffes und der Quellen, aus denen er geschöpft wird, mit sich, daß die wissenschaft-

liche Darstellung nicht jene Voruntersuchung ein für allemal als abgeschlossen betrachten und das auf Grund derselben als hinlänglich gesichert erkannte Material mit Uebergehung alles Anderen zum eigenen Aufbau der Geschichte Jesu verwerthen kann. Die christliche Gemeinde, welche unsere vier Evangelien als die glaubwürdigen Urkunden vom Leben Jesu liest, hat ein Recht zu fordern, daß auch im Einzelnen unsere Darstellung sich immer wieder mit den in ihnen vorliegenden Berichten auseinandersetze, und die Abweichung derselben von dem als geschichtlich Erkannten aus den Bedingungen ihrer Entstehung in allem Wesentlichen anschaulich mache. Damit entgeht dem Darsteller des Lebens Jesu freilich die Möglichkeit, in dem behaglichen Fluß einer ununterbrochenen Erzählung die gewonnenen Resultate vorzuführen, er muß dieselben immer wieder aus einer kritischen Analyse der evangelischen Berichte vor den Augen des Lesers entstehen lassen. Es muß mit der Geschichte des Lebens Jesu im Grunde beständig eine Geschichte der Ueberlieferung von ihr sich verbinden. Es wird auch nicht ganz von einer bald polemischen, bald apologetischen Auseinandersetzung mit den prinzipiell abweichenden Auffassungen von den Quellen und der in ihnen vorliegenden Berichte abgesehen werden können, obwohl dieselbe überall eine rein sachliche und nicht auf die Kritik einzelner Darstellungen eingehende sein soll. Was die eigene Darstellung dadurch an einheitlichem Charakter und an plastischer Abrundung verliert, gewinnt sie hoffentlich an Klarheit über die durch sie ausgeschlossenen Gegensätze und an wissenschaftlicher Ueberzeugungskraft.

Allerdings aber hat die geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu nicht bloß die literarische Quellenkritik zur Voraussetzung. Die in dieser gewonnenen Resultate berechtigen dazu, daß die durch das Wesen jeder wissenschaftlichen Darstellung geforderte historische Kritik in höherem Sinne, d. h. die Prüfung, ob das Ueberlieferte an sich glaubwürdig sei oder nicht, auch hier stetig geübt werde. Dabei handelt es sich nicht nur um die Frage, ob nach den geschichtlichen Verhältnissen, in welchen unsere Geschichte spielt, nach den psychologischen Gesetzen alles menschlichen Lebens und Handelns, nach den im Laufe der Untersuchung ermittelten Voraussetzungen dies oder jenes Einzelne wahrscheinlich sei, sondern es handelt sich um den Grund-

charakter der überlieferten Geschichte Jesu, der von der Kritik vielfach als unglaubwürdig in Anspruch genommen wird. Und hier eben scheinen sich einer wissenschaftlichen Darstellung des Lebens Jesu unlösbare Schwierigkeiten in den Weg zu stellen. Nicht zwar die, daß man für eine wissenschaftliche Darstellung völlige Voraussetzungslosigkeit fordert, und daß es unmöglich ist, voraussetzungslos an die Geschichte Jesu heranzugehen. Jene Forderung ist längst, auch von Strauß selbst, als ebenso unberechtigt wie unerfüllbar anerkannt. Es giebt in der Natur der Sache liegende Voraussetzungen, deren sich die historische Kritik weder entschlagen kann noch darf. Nun wird freilich behauptet, die erste Voraussetzung für jede geschichtliche Darstellung sei, daß nur das glaubwürdig, was der konstanten Erfahrung entspreche, weil nur nach den Gesetzen alles Geschehens die Glaubwürdigkeit jeder einzelnen Geschichte beurtheilt werden könne. Dem steht aber andrerseits entgegen, daß es sich bei dem Leben Jesu um eine Geschichte handelt, welche durchaus nicht aller menschlichen Geschichte unmittelbar gleichartig ist, um die Entstehungsgeschichte der christlichen Religion. Es ist eine unberechtigte, weil unerfüllbare Forderung, diese Geschichte einfach so zu behandeln, wie man die Geschichte jeder anderen Religion behandeln würde. Je nachdem man die christliche Religion für eine Religion unter vielen oder für die vollkommene Religion hält, je nachdem man in ihr die volle Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses gefunden hat oder derselben, sei es skeptisch, sei es feindlich, gegenübersteht, muß man nothwendig andere Maßstäbe an die Geschichte ihres Ursprungs anlegen. Für den Christen ist es unmöglich, von der Voraussetzung zu abstrahiren, daß die Geschichte, durch welche die Vollendung der wahren Religion in der Menschheit herbeigeführt ist, ihrer Natur nach eine andere, als die der anderen Religionen sei. So gewiß der Glaube, welcher durch die apostolische Verkündigung von Christo erweckt und begründet ist, nicht als Maßstab für die Geschichtlichkeit der überlieferten Ereignisse aus dem Leben Jesu genommen werden darf, so bestimmt muß es abgelehnt werden, daß bei dem Urtheil über den Grundcharakter dieser Geschichte von diesem Glauben abgesehen werden kann. Der Heide und Jude, oder der, welcher mit der christlichen Religion gebrochen hat, kann so wenig eine ihrem tiefsten Wesen

gerecht werdende Geschichte Jesu schreiben, wie der Blinde eine Geschichte der Malerei oder der Taube eine Geschichte der Musik. Ein wissenschaftlicher Standpunkt, der über diesen beiden Gegensätzen stände, ist eine leere Illusion.

Damit scheint freilich die Möglichkeit, diesen Gegenstand mit wissenschaftlicher Objektivität zu behandeln, ausgeschlossen zu sein. Und doch handelt es sich zunächst nur darum, das Leben Jesu von vorn herein von den Gesichtspunkten aus zu behandeln, welche die zu Tage liegenden geschichtlichen Folgen desselben als maßgebend uns aufdrängen. Der Christgläubige kann eben nur von der Thatsache ausgehen, daß von der Erscheinung Christi eine religiös-sittliche Wiederbelebung und Erneuerung der Welt ausgegangen ist. Daß man aber den Grundcharakter einer geschichtlichen Erscheinung nach ihren Wirkungen beurtheilt, gehört zu den unerläßlichen Normen jeder geschichtlichen Darstellung, die über die trockene Konstatirung und Registrirung einzelner Thatsachen hinausgehen will. Hier gilt das aller menschlichen Geschichte innewohnende Grundgesetz, daß Gleiches nur von Gleichem kommen kann, daß die Ursache nicht eine von ihrer Wirkung durchaus verschiedenartige sein kann. Wenn der Wolfenbüttler Fragmentist in Jesu nur einen jüdischen Revolutionär sah, der seine gescheiterten politischen Pläne am Kreuze büßte, und seine Jünger durch das betrügerische Vorgeben seiner Auferstehung und baldigen Wiederkunft einen Glauben an ihn wecken ließ, mittelst dessen sie heilsame Sittenlehren, Gottesfurcht und Menschenliebe pflanzen wollten, so ist es nicht eine Voraussetzung des Glaubens, sondern ein Grundgesetz aller Geschichte, im Namen dessen wir dagegen protestiren, daß durch solche Mittel eine religiös-sittliche Erneuerung der Welt zu Wege gekommen sein kann. Wenn uns Renan Jesum als einen liebenswürdigen Schwärmer schildert, der zuerst mit unschuldigen sittlichen Aphorismen auftritt, sich aber allmählich die Rolle des Messias mit allen phantastischen Auswüchsen der jüdischen Zukunftshoffnungen, die Rolle des Wunderthäters, ja eines göttlichen Wesens aufdrängen läßt und im tragischen Konflikt mit den schwersten sittlichen Trübungen seines eigenen Wesens, die freilich der Verfasser sehr leichtherzig beurtheilt, für ihn selbst zur rechten Zeit untergeht, so bestreiten wir wiederum, daß von einer in religiös-sittlicher Be-

ziehung so haltlosen Persönlichkeit eine Erneuerung der Welt gerade nach dieser Richtung hin ausgegangen sein kann.

Wir verlangen auf Grund dieser Erwägung zunächst nichts weiter als das Zugeständniß, daß bei der Kritik der überlieferten Ereignisse des Lebens Jesu Alles fern gehalten werden muß, was den sittlichen Charakter Jesu verdächtigt. Da aber die von seiner Erscheinung ausgegangene Wirkung überwiegend durch Vermittelung der Verkündigung von ihm und insbesondere auch von der evangelischen Ueberlieferung über sein Leben ausgegangen ist, so müssen wir hinzufügen, daß auch bei ihrer Beurtheilung von Allem abzusehen ist, was den Verdacht wissentlichen Betruges auf die Urheber derselben wirft. Wir können vom rein geschichtlichen Standpunkte aus nicht einmal soweit gehen, von ihren einzigartigen Wirkungen sofort auf eine einzigartige Hoheit der Person Jesu zurückzuschließen, da jene an sich auch durch das Zusammentreffen verschiedener Umstände bedingt sein könnten. Dazu kommt, daß sich dann unvermeidlich sofort ein bestimmtes Bild von dem, worin die Einzigartigkeit dieser Person liegt, uns bildet, das, sei es nun nach dem durch die apostolische Verkündigung erzeugten Glauben oder nach einer selbstgeschaffenen dogmatischen Theorie gestaltet, von vorn herein fertige Voraussetzungen an die Beurtheilung der evangelischen Ueberlieferung heranbringt, welche ein unbefangenes historisch-kritisches Verfahren unmöglich machen. Gerade vom Standpunkte eines vollen Christusglaubens im kirchlichen Sinne aus muß dieses Verfahren verworfen werden. Denn was diesem Glauben auch von der uranfänglichen göttlichen Herrlichkeit des Sohnes Gottes an sich feststeht, gerade er bekennt seine wahrhafte Menschwerdung, seine tiefste Erniedrigung: und welche Gestalt dieselbe seinem irdischen Leben gegeben habe, darüber können und dürfen in keinem Punkte dogmatische Voraussetzungen entscheiden. Wie hinderlich der geschichtlichen Betrachtung eine dogmatische Theorie wird, das ist nirgends klarer zu sehen, als an dem Schleiermacherschen Leben Jesu. Hier ist es überall ein von vorn herein fertiges Christusbild, das an die Quellen herangebracht wird, das nicht aus ihnen geschöpft, sondern nach dem sie erklärt und kritisch gemodelt werden, weshalb es auch zu einer wirklichen Geschichte im Grunde garnicht kommt, und nicht eine lebensvolle Gestalt, sondern überall das ab-

strakte christologische Schema des Dogmatikers in seiner Darstellung uns entgegentritt.

So gewiß es aber ein unwissenschaftliches Verfahren ist, wenn man die Voraussetzung einer irgendwie a priori konstruirten Einzigartigkeit der Person Jesu an seine Geschichte heranbringt, so gewiß ist es nicht weniger unwissenschaftlich, wenn man das Bild Jesu, das uns aus den kritisch geprüften und methodisch verwertheten Quellen entgegentritt, darum als ein ungeschichtliches verwirft, weil es uns ein einzigartiges Verhältniß dieses Menschen zu Gott und ein ebenso einzigartiges sittliches Sein und Leben desselben vorführt. Gewiß darf man aus dem oben aufgestellten Postulat, welches jede sittliche Verdächtigung des Charakters Jesu ausschloß, nicht sofort auf seine Sündlosigkeit im dogmatischen Sinne schließen oder von dem durchweg religiösen Charakter seines Lebens und Wirkens auf ein einzigartiges Verhältniß zu Gott in irgend einem metaphysischen Sinne. Ergiebt sich aber aus den Quellen, daß und in welchem Sinne beides ein Bestandtheil seines Selbstbewußtseins war, und wie seine Geschichte dasselbe bewährt hat, so ist es eine dogmatistische Willkür, deren sich Strauß schuldig gemacht hat, dem mit dem Satze entgegenzutreten, die Idee liebe es nicht, ihre ganze Fülle in ein Individuum auszuschütten: ein Mensch, in welchem sich das Urbild des Menschen nach seiner religiös-sittlichen Seite in absoluter Vollkommenheit verwirklicht habe, sei nicht mehr eine geschichtliche Erscheinung, da wir eben geschichtlich nur von sehr relativen Verwirklichungen dieses Menschheitsideals wüßten. Von dieser Voraussetzung aus alle Züge der evangelischen Ueberlieferung für ungeschichtlich zu erklären, in welchen jenes Ideal sich verwirklicht zeigt, das heißt an den geschichtlichen Quellen nach aprioristischen Voraussetzungen Kritik üben: und eine solche Kritik ist keine wissenschaftliche. Freilich wird und muß jene ideale Gestalt in unserer Erfahrung einzigartig dastehen. Aber ob es in der Geschichte der Menschheit einen Höhepunkt gegeben hat, auf welchem ihr Ideal Wirklichkeit geworden, oder nicht, darüber darf nicht eine philosophische Voraussetzung, sondern nur die Geschichte selbst entscheiden. Ist das aber eben das Einzigartige an der Geschichte Jesu, daß von ihr eine weltbesiegende Bewegung ausgegangen ist, deren letztes Ziel die volle Verwirklichung des religiös-sittlichen Menschheitsideals ist,

so wird es naturgemäß, d. h. aller geschichtlichen Erfahrung entsprechend erscheinen, daß in der Ursache schon gewesen ist, was in ihrer Wirkung zur Erscheinung kommen soll, daß nur die erstmalige vollkommene Verwirklichung dieses Ideals den Anstoß gegeben haben kann zu einer Bewegung, die der Menschheit die Erreichung dieses Ziels verspricht und gewährleistet.

Nur in einem Punkte hat Strauß ganz Recht. Die thatsächliche Erscheinung jenes Menschheitsideals ist und bleibt ein absolutes Wunder, d. h. sie ist aus dem Entwicklungsgange der Menschheit und den erfahrungsmäßigen Faktoren, welche denselben bestimmen, schlechterdings nicht zu erklären. Unbestreitbar ist es, daß das Vollkommene nicht aus dem Unvollkommenen, das Einzigartige nicht aus dem Erfahrungsmäßigen abgeleitet werden kann. Allein damit hört die Geschichte Jesu nicht auf, wirkliche Geschichte und wissenschaftlicher Darstellung fähig zu sein, wenn ihr Gegenstand aus den natürlichen Faktoren alles Geschehens unbegreiflich bleibt und darum nur auf das Hereinwirken einer höheren Kausalität in die menschliche Geschichte zurückgeführt werden kann. Tritt doch dem tiefer Forschenden und von dem einzelnen Ereigniß auf den bedeutungsvollen Zusammenhang der Ereignisse Hinblickenden das Walten dieser höheren Macht in aller menschlichen Geschichte entgegen. So vollkommen man die Erklärung jedes einzelnen Ereignisses aus allen seinen natürlichen Faktoren und Motiven auch durchführen möge, die Geschichte besteht doch nicht aus einer Summe solcher Einzelereignisse, sondern sie entsteht erst aus dem von keiner menschlichen Weisheit zu berechnenden und von keiner menschlichen Macht zu bewirkenden Zusammentreffen und Zusammenwirken derselben. Es soll dem profanen Sinn unverwehrt sein, dies Zufall zu nennen, und einer äußerlichen Geschichtsbetrachtung, sich damit zu begnügen, daß man die unvermeidlichen Folgen dieses Zusammenwirkens registrirt. Aber die höhere Aufgabe der Geschichtsforschung bleibt doch immer, dem sinn- und zweckvollen Gange der geschichtlichen Entwickelung in ihren Hemmungen wie in ihren Fort-

schritten nachzugehen; und die religiöse Betrachtung darf sich das Recht nicht bestreiten lassen, denselben auf die göttliche Leitung der Menschengeschichte zu einem bestimmten Ziele zurückzuführen. Für sie ist alle Geschichte voll Wunder der göttlichen Vorsehung, auch wo es sich um lauter einzelne Ereignisse handelt, die, jedes für sich, aus natürlichen Ursachen vollkommen begreiflich sind, weil die ideen- und zweckvolle Verflechtung derselben, mittelst welcher bestimmte Ziele erreicht und bedeutungsvolle Entwickelungen gehemmt oder gefördert werden, nun einmal nicht aus dem ideen- und zwecklosen Zufall abgeleitet werden kann.

Ob und wie weit es in Wahrheit eine wesentlich andere Erscheinung ist, wenn eine übernatürliche Kausalität sich nicht nur in der Verflechtung der einzelnen aus natürlichen Ursachen erklärlichen Ereignisse geltend macht, sondern selbst wirksam an die Stelle der natürlichen Kausalitäten tritt, das ist eine Frage, die der dogmatischen Betrachtung angehört. Thatsächlich ist die letztere Erscheinung es gerade, an welcher die Kritik am meisten Anstoß nimmt, und welche als das Wunder im strengen Sinne bezeichnet zu werden pflegt. Gegen sie erhebt man den Einwand, daß das Wunder in diesem Sinne sich niemals geschichtlich feststellen lasse, weil unsere Erkenntniß der natürlichen Kausalitäten nicht eine lückenlose ist, und darum die Möglichkeit offen bleibt, daß uns derzeit noch unbekannte oder unserer Erkenntniß überhaupt unzugängliche natürliche Kausalitäten im Spiel gewesen seien, wo die religiöse Betrachtung das Eingreifen einer übernatürlichen wahrzunehmen glaubt. Es hat auch nie auf apologetischer Seite an Versuchen gefehlt, das sogenannte Wunder überhaupt darauf zu reduziren, daß uns unbekannte Kräfte einer höheren Ordnung, die darum doch natürliche sein können, an einem Punkte der Geschichte in Wirksamkeit treten. Allein auf die hier vorliegende Frage finden diese Erwägungen doch keinesfalls Anwendung. Ergiebt sich die Erscheinung Jesu als eine einzigartige, ist in ihm das religiös-sittliche Ideal der Menschheit in einer Weise verwirklicht, welche die erfahrungsmäßige Betrachtung der Menschheitsgeschichte direkt ausschließt, so ist hier die Wunderfrage in ihrer vollen Schärfe gestellt. Denn nicht darin, daß man die natürlichen Kausalitäten, welche dieselbe hervorgebracht, zunächst nicht kennt, liegt das Räthsel dieser Erscheinung,

sondern darin, daß sie das, was sie thatsächlich ist, nicht sein könnte, wenn sie aus natürlichen Kausalitäten herstammte. Es ist ein Widerspruch, sich gegen das Wunder im strengen Sinne zu sträuben, wenn man doch an der Einzigartigkeit der Erscheinung Jesu festhalten will; und es ist vollkommen konsequent, wenn man vom dogmatischen Standpunkt der Wunderleugnung aus die Darstellung unserer Quellen, welche uns die Anerkennung jener Einzigartigkeit aufzwingt, von vorn herein als ungeschichtlich ablehnt.

Freilich fordert die wissenschaftliche Betrachtung eine Untersuchung darüber, ob unsere Quellen uns den Grund an die Hand geben, weshalb in der Geschichte Jesu das Wunder dieser einzigartigen Erscheinung eingetreten. Gerade von dem Standpunkte aus, der in Christo nur die reifste Frucht der Menschheitsentwicklung sieht, welche dieselbe aus eigener Kraft hervorgebracht, und dabei das Hineinwirken einer übernatürlichen Kausalität ausschließen will, wird sich nie erklären lassen, warum dieselbe nur in jener Zeit und unter ihren Bedingungen herangereift, während doch alle Folgezeit nur zu klar zeigt, wie wenig die Menschheit im Ganzen noch im Stande war, das ihr bereits aufgegangene Ideal zu verwirklichen. Anders stellt sich die Sache erst, wenn wir von der im Bewußtsein Jesu selbst unzweifelhaft gegebenen Voraussetzung ausgehen, daß die Menschheit eben nicht in einer normalen, diesem Ziele zustrebenden Entwickelung sich befand, sondern in einer anormalen, von ihrem gottgesetzten Ziele immer weiter abführenden, d. h. wenn wir von der Thatsache der Sünde ausgehen, die in das Menschengeschlecht eingedrungen und seine Entwickelung verkehrt hat. Es ist doch unbestreitbar, daß Jesus von der Ueberzeugung ausgegangen ist, daß seine Erscheinung auf einem göttlichen Heilsrath beruhte, daß er gesandt sei, einer in Sünden verlorenen Welt das Heil zu vermitteln. Dem liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß die Menschheit nicht mehr im Stande war, durch sich selbst das ihr gesetzte Ideal zu verwirklichen, und daß doch von dieser Verwirklichung ihr Heil in Zeit und Ewigkeit abhing; daß die in ihr Lebensblut eingedrungene Krankheit der Sünde es war, die sie hinderte, dieses Ziel durch sich selbst zu erreichen. Will man diese Voraussetzung als von einer pessimistischen Weltbetrachtung oder einseitig religiösen Lebensanschauung herrührend bestreiten,

so verzichtet man dadurch auf die Möglichkeit, die Geschichte Jesu von den nach unseren Quellen in ihr liegenden Voraussetzungen aus zu verstehen.

Geht man dagegen von diesen Voraussetzungen aus, so begreift sich's leicht, warum der, durch welchen die Kräfte zur Umkehr in die Entwicklungsgeschichte der Menschheit eintreten und damit die Heilung von der Sündenkrankheit beginnen sollte, einzigartig dastehen mußte in der Geschichte der Menschheit, der Gesunde unter den Kranken, der normale Mensch unter den durch die Sünde einer abnormen Entwickelung Verfallenen, die er umwenden sollte und dem Ziele wieder zuführen, das nur die Verwirklichung des religiös-sittlichen Menschheitsideals sein kann. Dann freilich ist es klar, daß die erkrankte Menschheit im Lauf ihrer abnormen Entwickelung nicht diesen einzig Gesunden und die in ihm beschlossenen Kräfte der Genesung, daß die dem Verderben verfallene Welt nicht den Heiland und die Heilmittel selbst produziren konnte, daß, wenn es eine göttliche Leitung der Geschichte giebt, an diesem Punkte ein neues Eingreifen Gottes in die Weltentwicklung stattfinden mußte. Dann ist das Wunder dieses göttlichen Eingreifens kein zufälliger Willkürakt, sondern eine nothwendige Bethätigung der göttlichen Vorsehung, welche die Menschheit dem ihr gesetzten Ziele zuführen wollte trotz der verkehrten Entwickelung, welche dieselbe in Kraft der ihr verliehenen Freiheit genommen hatte; nothwendig freilich nur, wenn man den Weltplan der göttlichen Vorsehung begreift als einen ewigen Liebesrathschluß und seine endliche Verwirklichung trotz Allem, was die Menschheit derselben unwerth machte, als eine That der göttlichen Gnade. Dann freilich begreifen wir auch die andere Voraussetzung, von der ebenso unzweifelhaft Jesus ausgeht, daß seine Erscheinung nicht isolirt dasteht in der Menschheitsgeschichte, daß sie nur der Abschluß einer langen Entwickelung ist, welche sich durch dieselbe hindurchzieht, die abnorme Entwickelung wieder zurechtstellend, das Erkrankte heilend, das Verlorene rettend. Diese Heilsgeschichte hat ihre geschichtliche Vorbereitung gehabt in der Geschichte Israels, in der gesammten göttlichen Offenbarungsgeschichte.

Ist das Wunder der Erscheinung Jesu aber nur der Höhepunkt in einer selbst wieder Geschichte gewordenen und nach ihren eigenen

Gesetzen sich entwickelnden Reihe göttlicher Offenbarungen, so liegt es allerdings nahe, daß auch in seiner Geschichte das Wunder seine Stelle finden wird. Gerade dies war es freilich, was Schleiermacher abwehren wollte, und was noch heute eine an ihn anknüpfende Richtung mit aller Entschiedenheit abwehrt. Die Erscheinung Jesu soll zwar als eine einzigartige begriffen werden, aber seit dem Eintritt dieses neuen Faktors in die Geschichte sollen die Wirkungen desselben sich durchaus nach den erfahrungsmäßigen Gesetzen alles Geschehens entwickeln. Damit soll nicht ausgeschlossen sein, daß diese Wirkungen vielfach einzigartige sind; aber doch nur, sofern sie eben von einem einzigartigen Kraftcentrum ausgehen und dem Wesen desselben angemessen sind. Es ist aber klar, daß hierin ein Widerspruch liegt. Die Wirkungen, welche von einer einzigartigen, d. h. über alle Erfahrung hinausliegenden Erscheinung ausgehen, sind eben Wunderwirkungen, die sich wohl an die Voraussetzungen des natürlichen Lebens anschließen können, aber nie nach seinen Gesetzen abmessen lassen. Ob dieselben sich nur auf das Geistesleben oder auch auf das Naturleben, ob etwa auf dieses nur durch Vermittelung des naturgesetzlichen Zusammenhangs zwischen dem Psychischen und Physischen erstrecken können, darüber darf doch keine vorgefaßte Theorie entscheiden, sondern nur das über jene Wirkungen glaubhaft Ueberlieferte. Ist aber die ganze Erscheinung Jesu nur verständlich durch ein Eingreifen Gottes in die menschliche Entwickelung, so ist es schlechthin willkürlich behaupten zu wollen, daß in seiner Geschichte nicht auch sonst Ereignisse vorkommen können, die auf ein gleiches Eingreifen Gottes zurückgeführt werden müssen, d. h. Wunder im strengsten Sinne sind, da dasselbe, was jenes begreiflich macht, auch dieses erklärt. Wer eine die Erscheinung Jesu vorbereitende wunderbare Offenbarungsgeschichte für beglaubigt hält, der wird es nur natürlich finden, daß diese Möglichkeit sich auch verwirklicht habe. Ob dies aber geschehen sei, darüber entscheidet nicht die dogmatische Betrachtung, sondern der Befund der auf ihre Glaubwürdigkeit geprüften Ueberlieferung.

Unsere evangelische Ueberlieferung aber ist des Wunderbaren voll, und keine Quellenkritik ist im Stande, dasselbe aus ihr auszuscheiden. Die älteste apostolische Quelle, die Denkwürdigkeiten des Petrus, das

Evangelium Johannis, sie alle enthalten soviel Wunder im strengsten Sinne, daß man ihre Glaubwürdigkeit schlechtweg leugnen muß, wenn man an sie mit der Voraussetzung herantritt, das Wunder sei unmöglich. Der ältere Rationalismus, der noch von der Voraussetzung der Glaubwürdigkeit und theilweisen Apostolizität unserer Evangelien ausging und doch das Wunder schlechthin verwarf, mußte sich mit ihren Wundererzählungen dadurch abfinden, daß er durch exegetische Kunststücke und durch Ergänzung angeblich ausgelassener Mittelglieder der Erzählung zu beweisen suchte, es seien in Wahrheit gar keine Wunder erzählt, oder, wo wirklich der Erzähler bereits dergleichen sehe, da sei es doch nur ein durchaus natürliches Ereigniß, dessen ursprüngliche Züge noch vollkommen erkennbar, wenn sie auch bereits in einen sagenhaften Schleier gehüllt erscheinen. Dieser durch ihre Willkür, wie ihre Geschmacklosigkeit gleich berüchtigten Natürlichkeitserklärung, als deren klassischer Repräsentant der Heidelberger D. Paulus dasteht, hatte die unbarmherzige Kritik von Strauß ihr wohlverdientes Urtheil gesprochen. Aber sein Versuch, die gesammte evangelische Ueberlieferung für ein Gewebe von mythischer Dichtung zu erklären, war freilich nur möglich, wenn man unsere Evangelien in eine Zeit hinabrückte, in der sie nach glaubhafter Ueberlieferung nicht entstanden sind und nach dem Selbstzeugniß ihres Wesens und Verhältnisses zu einander nicht entstanden sein können. Das hat die neuere Quellenforschung immer klarer erkannt und immer zweifelloser herausgestellt. Eben darum aber befindet sich diejenige Kritik, welche jene Voraussetzung von der Unmöglichkeit des Wunders theilt, in einer eigenthümlichen Verlegenheit. Sie mag das Johannesevangelium preisgeben: aber dasselbe enthält des Wunderbaren durchaus nicht mehr als die älteren Evangelien. Sie mag auch in diesen, so viel sie will, auf Rechnung späterer Bearbeitungen setzen, die schon wunderhafte Anschauungen hineintragen in natürliche Vorgänge: aber selbst die Quellen, auf die sie zurückkommt, enthalten immer noch des Wunderbaren genug, in ihren Geschichten erzählt oder in ihren Reden vorausgesetzt. Und den engen Zusammenhang dieser Quellen mit der augenzeugenschaftlichen Ueberlieferung kann und will auch sie nicht leugnen. So bleibt ihr nichts übrig, als zu der altrationalistischen Natürlichkeitserklärung zurückzukehren, die jetzt wieder oft mit einer

staunenswerthen Naivetät, nur noch mit viel raffinirterer Künstlichkeit geübt wird. Es ist aber klar, daß, wie die Wege des Heidelberger D. Paulus immer wieder zum Wolfenbüttler Fragmentisten zurückführten, so die seiner modernen Nachfolger zu Renan. Die Natürlichkeitserklärung kann nicht durchgeführt werden ohne Verdächtigung des sittlichen Charakters Jesu oder der ersten Zeugen. Hat jener dem nicht vorgebeugt, daß die einfachsten Hergänge in einer ganz fremdartigen Beleuchtung aufgefaßt wurden, so kann er es nur in unbegreiflicher Kurzsichtigkeit nicht gemerkt oder aus unlauteren Motiven nicht gewollt haben. Hat er aber das Seinige gethan, auch den leisesten Schein des Wunderspuks zu entfernen, so geht derselbe Verdacht nur von ihm auf seine Jünger über.

Selbstverständlich soll durch diese Betrachtungen nicht jede Wundererzählung der Evangelien von vorn herein als glaubwürdig erwiesen werden. Wir haben das Wesen und die Geschichte der augenzeugenschaftlichen Kunde und der mündlichen wie der schriftlichen Ueberlieferung eingehend genug analysirt, um zu der Ueberzeugung zu kommen, wie leicht hier auf allen Stufen und in steigendem Maße wirkliche und ideelle Geschichte sich mischen, natürliche Ereignisse in dem Lichte des Wunderbaren erscheinen konnten, wie leicht der schlichten religiösen Betrachtung der Unterschied zwischen den Wundern der göttlichen Vorsehung und zwischen den Wundern im engeren und strengen Sinne entschwand. Aber freilich mußten wir aufs Bestimmteste behaupten, daß dieser Prozeß nur dann denkbar ist, wenn die Augenzeugen des Wunderbaren im eigentlichen Sinne soviel erlebt und erzählt hatten, daß die daraus entstandene Vorstellung von dem wunderbaren Charakter dieser Geschichte auch das, was ein Wunder im strengen Sinne nicht gewesen war, in diesem Lichte erscheinen ließ. Wir werden also auch auf diesem Wege das Wunder nicht los; wir finden nur aufs Neue bestätigt, daß es eine außerhalb der Sache liegende, ja dem Wesen dieser Geschichte widersprechende Voraussetzung ist, wenn man es für die Kritik derselben als maßgebende Norm betrachtet, daß, wo etwas Wunderbares in unserer Ueberlieferung vorkommt, dieselbe ungeschichtlich sein muß. Nicht um alle Kritik abzuwehren, haben wir diese Betrachtungen angestellt, sondern um sie wirklich unbefangen üben zu können. Es ist eine nicht seltene

Erscheinung, daß die den Wundern gegenüber überscharfe Kritik plötzlich zur naivsten Leichtgläubigkeit wird, wo nur die Wunderfrage nicht ins Spiel kommt. Nach der Beschaffenheit der Quellen und ihrem Verhältniß zu der Kunde der Augenzeugen, nach den allgemeinen Normen für das, was unter den geschichtlichen Verhältnissen und nach dem Zusammenhange der Ereignisse wahrscheinlich ist oder nicht, wird jede einzelne Erzählung zu prüfen sein, mag dieselbe nun etwas Wunderbares enthalten oder nicht. Diese Thatsache an sich wird uns weder für noch gegen die Glaubwürdigkeit des Ueberlieferten einzunehmen im Stande sein.

Auch die sorgfältigste kritische Feststellung alles Einzelnen aus den Quellen ergiebt an sich noch keine geschichtliche Darstellung, am wenigsten bei der Beschaffenheit unserer evangelischen Quellen, deren Entstehungsverhältnisse wie ihre schriftstellerischen Gesichtspunkte es mit sich bringen, daß in keiner derselben auch nur der Versuch einer zusammenhängenden Lebensbeschreibung Jesu gemacht ist. Nicht einmal die geschichtliche Reihenfolge der Ereignisse läßt sich aus einem unserer Evangelien mit Sicherheit feststellen. Allein je sorgfältiger man die Komposition jedes einzelnen Evangeliums verstehen lernt, desto mehr wird es möglich, die unvollständigen Andeutungen des einen durch die im anderen gegebenen Fingerzeige zu ergänzen. Vor Allem sind es die überlieferten Reden und Spruchreihen selbst, die, sobald man durch kritische Analyse ihre ursprüngliche Form festgestellt hat und statt der herrschenden rein dogmatistischen Exegese sie auf ihre geschichtlichen Beziehungen ansieht, die wichtigsten Fingerzeige für die Situation ergeben, in welche sie hinein gehören. Vielfach freilich wird man, wie unsere Evangelisten es gethan, bei einer sachlichen Verbindung des Verwandten stehen bleiben müssen, wo der Versuch, das Einzelne chronologisch zu fixiren, als aussichtslos sich erweist. Aber im Ganzen erscheint doch die Reihenfolge der Hauptereignisse und selbst ihre chronologische Fixirung so gesichert, daß man von ihnen aus vielfach auch zu einer Orientirung über das im Einzelnen nicht mehr sicher Bestimmbare gelangt.

Freilich ergiebt auch eine möglichst sichere Reihenfolge der Ereignisse noch keine geschichtliche Darstellung. Es muß der innere pragmatische Zusammenhang derselben, es müssen die treibenden Motive der Handlungen, die bewegenden Ursachen der Ereignisse aufgedeckt werden, es muß die dramatische Bewegung in der Entwickelung derselben zur Darstellung kommen. Hier liegt die eigentliche Aufgabe des Historikers. Eine trockene Aufzählung einzelner Ereignisse kann wohl eine Chronik ergeben, aber keine Geschichte. Durch liebevolle Versenkung in das Einzelne muß dem Geschichtsschreiber ein lebensvolles Bild der Ereignisse entstehen; und indem sich Bild an Bild reiht, muß ihm das innere Band, das dieselben verbindet, aufgehen. Ohne eine lebendige Intuition, welche sich die Gestalt der vergangenen Ereignisse in voller Plastik wieder vergegenwärtigt, ohne die historische Kombination, welche das innerlich Verwandte lebensvoll zu verknüpfen versteht, kommt es zu keiner geschichtlichen Darstellung. Es fordert dies eine bildnerische Thätigkeit der Phantasie, welche eine Verwandtschaft mit der in der dichterischen Produktion waltenden hat, nur daß es sich hier um ein freies selbständiges Schaffen nach gegebenen Normen, dort um eine lebendige Reproduktion der Vergangenheit aus den immer fragmentarisch bleibenden Elementen der als glaubwürdig erkannten Ueberlieferung handelt. Hierin liegt die höchste Aufgabe des Geschichtsschreibers, aber auch seine größte Gefahr. Renans Leben Jesu ist keine Geschichte, sondern ein Roman. Nicht weil er mit seltener Begabung zuerst versucht hat, jene Aufgabe zu lösen, sondern weil er, dem unsere Quellen mit ihrem wirklichen Gehalt in vielfacher Beziehung unsympathisch, ja geradezu unverständlich waren, der Gefahr nicht entgehen konnte, sie nach seinem Geschmack zurechtzumachen oder nur eklektisch auszubeuten. Eine treue, wenn auch kritische Benutzung dieser Quellen und ein sympathisches Verständniß derselben schützt vor dieser Gefahr und führt zur Lösung jener Aufgabe.

Renan hat gesagt, es müsse zu unseren vier Quellen noch eine fünfte hinzukommen, und die sei ihm erst aufgegangen, als er selbst auf dem Boden des heiligen Landes gewandelt. Ich fürchte, diese Quelle dürfte sich als eine sehr trügerische erweisen. Trotz aller Berufungen auf die Stabilität der orientalischen Verhältnisse wird es dabei bleiben, daß das heutige Palästina doch ein sehr anderes Bild

zeigt, als das heilige Land zur Zeit Jesu, und nicht nur in ethnographischer, sondern auch in geographischer Beziehung. Ohnehin täuscht man sich über die Bedeutung, welche der lokale und temporelle Hintergrund für unsere Geschichte hat, die sich auf ihm abspielt. Es ist heutzutage beinahe Mode geworden, in der Darstellung des Lebens Jesu ein Hauptgewicht auf die Schilderung der landschaftlichen und zeitgeschichtlichen Verhältnisse zu legen, Josephus und der Talmud erscheinen fast als gleichberechtigte Quellen für jene Darstellung neben unseren vier Evangelien, geographische und zeitgeschichtliche Untersuchungen füllen einen so großen Raum in derselben, als hänge davon alles Verständniß der Geschichte Jesu ab. Dabei kommt es doch in vielen wichtigen Punkten zu keinem einigermaßen gesicherten Resultat; und käme es dazu, so wäre hier und da vielleicht etwas für die äußere Gestalt und Bewegung dieses Lebens, für sein inneres Verständniß garnichts gewonnen. Diese Geschichte wäre nicht eine so einzigartige, wie sie es ist, wenn das Verständniß ihres eigenthümlichsten Wesens von den Zeitströmungen abhinge, in deren Mitte sie dahinfließt. Für das Verständniß ihrer geschichtlichen Bewegung, der Mächte, mit denen Jesus zu ringen hat, der Ursachen, welche ihre Entwickelung, wie ihre Katastrophe bedingen, bilden die Evangelien selbst immer noch die lauterste und sicherste Quelle. Was zu ihrer eigenen Erklärung von geographischen und historischen Voraussetzungen beizubringen ist, fügt sich leicht am gegebenen Orte in unsere Erzählung ein. Auch ausführlicher Prolegomenen, welche den Boden skizziren, auf dem sie beginnt, können wir entrathen. Die Vorgeschichte, wie sie unsere Evangelien enthalten, bietet von selbst die Gelegenheit, uns in den Kreis religiöser Anschauungen, nationaler Bedürfnisse und messianischer Hoffnungen lebendig hineinzuversetzen, in dessen Mitte Jesus aufwuchs.

Die Hauptsache bleibt die Geschichte selbst, die ihr Verständniß doch nur aus dem Wesen und dem Wirken dessen empfangen kann, von welchem sie erzählt. Es ist eine Geschichte, die mit der Geburt eines Kindes beginnt, wie jede Lebensgeschichte, aber mit dem Walten des zu Gott Erhöhten schließt, in welchem noch heute Kraft und Trost alles Christenglaubens liegt. Darum kann man diese Geschichte nicht erzählen, wie man eine schlechthin vergangene Geschichte erzählt.

Es pulsirt in ihr ein Leben, dessen Pulsschlag man noch heute spürt, von dem die gesammte Christenheit lebt, bewußt oder unbewußt. In ihr liegt der Mittelpunkt der Menschengeschichte, sofern sie auf einem ewigen Liebesrathschluß Gottes beruht. Wie sie in ihren Wirkungen hinausreicht bis ans Ziel der Vollendung, derer wir warten, so liegen ihre letzten Anfänge nothwendig irgendwie in den Tiefen der Ewigkeit. Es ist eine Geschichte, die im Lichte dessen betrachtet sein will, was über alle Geschichte hinausliegt vorwärts und rückwärts.

Zweites Buch.

Die Rüſtzeit.

1. Heimath und Vaterhaus.

In einem der Thaleinschnitte, welche aus den Vorbergen Niedergaliläa's zur Ebene Jesreel hinabführen, liegt das Städtchen Nazaret. Schon die evangelische Erzählung (Luk. 4, 29) setzt voraus, daß die Stadt sich an einem der felsigen Berge, welche den Thalkessel einschließen, terrassenförmig aufbaute und von seiner steil abfallenden Spitze überragt war, wie die Reisenden ihre Lage noch heute schildern. Der Horizont der Stadt ist beschränkt, aber auf dem Gipfel des Berges thut sich eine der herrlichsten Aussichten auf. Das Auge schweift südwärts über die weite fruchtbare Ebene, westlich erhebt sich die waldige Spitze des Karmel, im Norden ragt über die immer höher ansteigenden Berge Obergaliläa's der Gipfel des Hermon mit seinem ewigen Schnee empor, und neben dem wohlgeformten Kegel des Tabor im Osten öffnet sich der Blick auf das Jordanthal, das sich dort zum Kessel des Gennezaretsees erweitert, und auf die Hochebene Peräa's jenseit des Sees. Die Stadt, die jetzt 6000 Einwohner zählt, mag damals wohl noch volkreicher gewesen sein. Aus den Evangelien ersehen wir, daß sie ihre eigene Synagoge hatte; aber immerhin gehörte sie zu den unbedeutenderen Städten der dichtbevölkerten Provinz. Im ganzen Alten Testament kommt sie nicht vor, und ebensowenig bei dem zeitgenössischen Schriftsteller Josephus. Aus Johannes erfahren wir, daß sie, wenigstens in ihrem näheren Umkreise, in keinem sonderlichen Rufe stand, wenn wir auch nicht mehr nachzuweisen im Stande sind, woher das Vorurtheil stammte, daß aus Nazaret nichts Gutes kommen könne (Joh. 1, 46). Die nächste größere Stadt war das kaum drei Stunden entfernte große und reiche Sepphoris; die Residenz des Landesfürsten am Tiberiassee erreichte man in acht Stunden, nach Jerusalem brauchte man drei Tagereisen.

In diesem weltverborgenen Winkel der Nordprovinz hat Jesus seine Jugend verlebt: überall galt Nazaret als seine Vaterstadt (Mark. 6, 1. Luk. 4, 16). Wenn er im Volksmunde der Nazarener hieß, wie Markus sagt (1, 24. 14, 67. 16, 6), oder der Nazoräer, wie die späteren Evangelien den Namen umformen, so erkennen wir daraus, daß der ursprüngliche Name der Stadt Nazara lautete, der selbst in unseren Evangelien noch Matth. 4, 13. Luk. 4, 16 nach den besten Handschriften, wahrscheinlich aus der ältesten Quelle, erhalten ist. Später werden auch seine Anhänger als Nazoräer bezeichnet (Apostelgesch. 24, 5). Die Familie, der er angehört hatte, war noch, nachdem er längst durch seinen Beruf der Heimath entfremdet war, in ihrer Vaterstadt wohlbekannt (Mark. 6, 3); aber sie besaß in den Augen seiner Landsleute nichts, was ihren Sohn zum Anspruch auf besondere Begabung berechtigte. Daß sie besitzlos war, zeigt die Thatsache, daß die Eltern bei der Darstellung des Erstgeborenen im Tempel das Opfer der Armen brachten (Luk. 2, 24), und daß Jesus später von fremden Unterstützungen leben mußte. Im Volke galt er als der Sohn Josephs, in dessen Hause er aufgewachsen war (Joh. 1, 45. 6, 42, vgl. Luk. 3, 23). Daß dieser Joseph ein Zimmermann war, erscheint im ersten Evangelium (Matth. 13, 55) allerdings nur als eine Folgerung daraus, daß Jesus nach der zu Grunde liegenden Stelle des Markus (6, 3) selbst in seiner Jugend das Zimmermannshandwerk getrieben hatte, aber die Annahme hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Da Joseph seit dem öffentlichen Auftreten Jesu in den Evangelien nie mehr genannt wird, scheint er früh gestorben zu sein. Seine Mutter Maria dagegen wird noch später als Mitglied des ersten Kreises seiner Gläubigen genannt (Apostelgesch. 1, 14).

So bescheiden die Verhältnisse dieses Vaterhauses sein mochten, Eines besaß dasselbe doch, was für das spätere Auftreten Jesu von entscheidender Bedeutung werden sollte, es führte seine Ursprünge auf das alte Davidische Königshaus zurück. Im ganzen Volke lebte die Ueberzeugung, daß nach der Schrift der Messias aus dem Samen Davids herkommen müsse (Joh. 7, 42); und nie hatte Jesus hoffen dürfen, mit seinem Anspruch, der Messias zu sein, Anklang zu finden, wenn ihm dies volksthümlichste Merkmal desselben abging. Man hat

es ein „sonderbares Spiel des Zufalls“ genannt, wenn in diesem für die ewige Bedeutung Jesu doch so unwesentlichen Punkte die Wirklichkeit mit der Volkserwartung zusammengetroffen wäre. Jesus freilich bedurfte für seine Person dieses Zusammentreffens nicht, um zum Bewußtsein seines gottgegebenen Berufes zu kommen, zumal dieser ja mit der Davidischen Abstammung an sich noch keineswegs gegeben war. Aber für sein Volk wäre der Mangel derselben ein fast unübersteigliches Hinderniß seiner Anerkennung, eine allzeit bereite Entschuldigung für die Ablehnung des Glaubens an seinen Messiasberuf gewesen. So gehörte es zu der göttlichen Leitung, die ihm schon durch die Umstände seiner Geburt die Wege bereitete, daß er dem Davidischen Hause entstammte. Freilich hat man gesagt, gerade wenn jene Zeit so sicher voraussetzte, daß der Messias von David abstammen müsse, habe es seinen Anhängern, die Jesum für den Messias hielten, nahe genug gelegen, anzunehmen, daß derselbe auch Davidischer Herkunft gewesen sei, und so sei in unserer evangelischen Ueberlieferung zur selbstverständlichen Thatsache geworden, was doch nur eine aus den Anschauungen der Zeit sich ergebende Voraussetzung war.

Nun ist es aber eine Thatsache, daß Jesus schon bei seinen Lebzeiten überall im Volke als eine Nachkomme Davids galt. In der ältesten Quelle wird er frühzeitig als der Sohn Davids angerufen (Matth. 9, 27), auf der Höhe seiner Wirksamkeit weiß das kananäische Weib, das aus dem Heidenlande kommt, nicht anders, als daß er in seinem Volk als der Sohn Davids gilt (Matth. 15, 22), und auch bei Markus ertönt dieser Ruf, als er zum letzten Male nach Jerusalem hinaufzieht (10, 47 f.). Man darf dies auch nicht als einen bloßen Ehrentitel auffassen, mit dem man den Verheißenen als den Nachfolger des großen Königs begrüßte, welcher einst seinem Volke die Segnungen Gottes vermittelt hatte, wie man sie jetzt in reichster Fülle von Jesu erwartete. Das hätte man allenfalls gekonnt, wenn er die Hoffnungen des Volkes erfüllt und den Königsthron bestiegen hätte; aber nicht zu einer Zeit, wo der Glaube des Volkes an seine Messianität beständig mit den Zweifeln rang, welche das Ausbleiben dieses entscheidenden Schrittes erregte, wo also jene Anrufung nur eine Appellation sein konnte an die auf seine Abstammung gegründete Erwartung, daß er alle Hoffnungen, die man auf den verheißenen großen Davididen

setzte, erfüllen werde. Allerdings kommt es auch vor, daß man von seiner Davidischen Abkunft nichts wußte. Bei einem seiner Festbesuche in Jerusalem wird von denen, die an seine Messianität nicht glauben wollen, geltend gemacht, daß ihm das schriftgemäße Merkmal Davidischer Abkunft abgehe (Joh. 7, 42). Aber gerade die völlige Ohnmacht und Erfolglosigkeit solcher vereinzelten Anzweiflungen zeigt, wie tief die Gewißheit seiner Abstammung von David im Volke begründet war, wie dieselbe keine bloße Voraussetzung war, die festgehalten werden konnte, solange ihr Niemand widersprach, sondern wie sie selbst durch auftauchende Zweifel sich nicht beirren ließ.

Wie ganz anders würden seine Gegner, denen Alles daran lag, das Volk in seinem Glauben an ihn irre zu machen, diesen Punkt benutzt haben, um den Nachweis zu führen, daß es ihm an der nächsten Voraussetzung für seine Ansprüche fehle, wenn sie auch nur die geringste Handhabe besessen hätten, den Davidischen Ursprung der Familie, aus der er stammte, mit irgend einer Aussicht auf Erfolg in Zweifel zu ziehen. Und doch hören wir nirgends etwas davon, daß man von dieser Seite her ihn beim Volke zu diskreditiren versucht habe, auch nicht einmal in einer Situation, die gerade diesen Einwand unmittelbar nahe legte (vgl. Matth. 12, 23 ff.). Vor Allem aber wird das Verhalten Jesu gegenüber dieser ihm aus dem Volke entgegentretenden Voraussetzung unbegreiflich, wenn er, der doch über den Ursprung der Familie, welcher er angehörte, Bescheid wissen mußte, seiner Davidischen Abkunft nicht unbedingt sicher zu sein glaubte. Wenn er sah, daß das Volk auf diese Voraussetzung Hoffnungen in Betreff seiner Person gründete, die er nicht erfüllen wollte, so hatte er allen Grund, dieselbe so direkt wie möglich abzulehnen, weil ja die Erwartungen, welche das Volk auf jene Voraussetzung über die Art, in der er das Heil verwirklichen werde, gründete, das schwerste Hinderniß für seine lediglich religiös-sittliche Wirksamkeit bildeten und zuletzt unvermeidlich die tragische Katastrophe seines Lebens herbeiführten. Ganz vergeblich hat man in einem Ausspruch Jesu (Mark. 12, 35 ff.) eine Polemik gegen die Annahme seiner Abkunft von David gesucht (Näheres vgl. Buch VI, Kap. 5), und noch seltsamer hat man dem Verfasser des vierten Evangeliums zugemuthet, daß er den im Volk aufsteigenden Skrupel (Joh. 7, 42) hätte widerlegen sollen, um nicht zum

Zeugen wider die Davidische Abkunft Jesu zu werden, während er doch die ganze ältere Ueberlieferung voraussetzt, die über diesen Punkt nicht den leisesten Zweifel übrig läßt.

Von der Davidischen Abstammung Jesu ging auch die älteste Verkündigung der Apostel aus, als sie unter den Augen des Hohenraths, der ihn als Gotteslästerer zum Tode verurtheilt hatte, seine Messianität verkündigten (Apostelgesch. 2, 30): und keine Spur weist darauf hin, daß die Gegner je eine Bestreitung dieser Voraussetzung gewagt, die doch der apostolischen Verkündigung von vorn herein allen Glauben beim Volk entziehen mußte. Paulus, der nach seiner ganzen Auffassung von Christo und seinem Werke auch nicht mehr das geringste Bedürfniß hatte, sein Anrecht an den Königsthron in Israel festzustellen, auf dessen Wiederaufrichtung er nie gehofft, hat nicht daran gezweifelt, daß Christus nach dem Fleisch aus dem Samen Davids hergekommen (Röm. 1, 3 vgl. 2 Tim. 2, 8). Der Verfasser des Hebräerbriefes, dessen Anschauung von Christo als dem hohenpriesterlichen Mittler des neuen Bundes ihm eine Abstammung desselben aus dem Hause Aarons viel näher gelegt hätte, läßt ihn nicht weniger aus Juda entsprossen sein (7, 14), wie der Seher der Offenbarung (5, 5, vgl. 22, 16). Und noch in der Mitte des zweiten Jahrhunderts hören wir, daß sich Verwandte Jesu als Abkömmlinge des Davidischen Königshauses den Argwohn der römischen Machthaber zugezogen hatten. Der Palästinenser Hegesipp erzählt, wie sich der Kaiser Domitian, als Enkel des Judas, der ein Bruder Jesu nach dem Fleisch genannt wurde, vor ihn citirt wurden, von ihrer völligen Ungefährlichkeit überzeugte, weil sie dürftige Landleute mit schwieligen Händen waren, woraus sich uns nur bestätigt, daß die Familie besitzlos war (vgl. Eusebius, Kirchengesch. 3, 19. 20).

Es könnte freilich undenkbar erscheinen, daß zur Zeit Jesu noch Familien ihren Zusammenhang mit dem seit Jahrhunderten in Armuth und Unbedeutendheit versunkenen alten Königshause nachzuweisen vermochten. Aber wir vergessen dabei, mit welcher Sorgfalt in Israel die traditionellen Stammbäume aufbewahrt, und welcher Werth auf den Zusammhang mit den alten Geschlechtern gelegt wurde. Paulus weiß noch und hat es ohne Zweifel nachzuweisen vermocht, daß er aus dem Stamme Benjamin herkomme (Röm. 11, 1. Phil. 3, 5),

Josephus konnte sein Geschlecht noch aus öffentlichen Stammtafeln nachweisen (Vita 1), und von Hillel, dem Zeitgenossen Jesu, wußte man nach talmudischen Nachrichten, daß er aus einer Nebenlinie des Davidischen Hauses abstamme. Selbst von der Prophetin Anna Luk. 2, 36 wußte man noch den Stamm anzugeben, zu dem ihre Familie gehörte. Aber auch das boshafte Gerede von dem Verbrennen der jüdischen Geschlechtsregister durch Herodes, das uns Eusebius (K. G. 1, 6) nach einer Erzählung des Julius Afrikanus mittheilt, und das deutlich genug das Gepräge einer Satire auf den idumäischen Emporkömmling trägt, der dadurch seine niedrige Herkunft verleugnen wollte, setzt doch eben das Vorhandensein solcher in öffentlichen Urkunden und in Privatabschriften voraus. Vor Allem aber wäre ja die im Volke lebende messianische Erwartung eines großen Davididen völlig undenkbar, wenn nicht noch Familien vorhanden gewesen wären, die ihren Ursprung auf David zurückführten. Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, daß alle diese genealogischen Urkunden und Traditionen, öffentliche und private, von gleicher Vollständigkeit und Zuverlässigkeit waren; finden sich doch schon in den Geschlechtsregistern der alttestamentlichen Chronik so manche unlösbare Widersprüche und Verwirrungen. Wenn z. B. der in den Genealogieen Jesu vorkommende Serubabel bei Matthäus wie bei Lukas als ein Sohn Salathiel's erscheint, so wird derselbe in der Chronik (1, 3, 19) ein Sohn Phadaja's genannt, der ein Bruder Salathiels war: und doch wissen wir zufällig, daß die Angabe der Evangelien keineswegs eine willkürliche Aenderung war, sondern daß dieselbe lediglich auf einer abweichenden, im Buche Esra (3, 2. 5, 2) noch erhaltenen genealogischen Tradition beruhte. Daher kann es auch nicht auffallen, wenn weder der Abiud, der bei Matthäus (1, 13), noch der Reia, der bei Lukas (3, 27) als ein Sohn Serubabels genannt wird, unter den in der Chronik (1, 3, 19 f.) aufgezählten Söhnen desselben erscheint.

Eine andere Frage ist, wie weit die in unseren Evangelien vorliegenden Versuche, die Abstammung der Familie Jesu von David nachzuweisen, für zuverlässig gelten können. Zweifellos geben die uns

erhaltenen Stammbäume Jesu schon darin auseinander, daß nach Matthäus Serubabel, der Sohn Salathiel's, durch Salomo aus der königlichen Linie abstammt (1, 7—12), während er nach Lukas (3, 27—31) aus einer Nebenlinie stammt, die durch Nathan auf David zurückführt. Alle Versuche, diese Differenz zu lösen oder zu erklären, entbehren jedes festen Anhalts; wir können eben nur konstatiren, daß hier eine zwiespältige genealogische Tradition benutzt ist, deren Entstehungsgrund wir nicht mehr nachzuweisen im Stande sind. Wir sehen daraus aber zugleich, wie völlig unabhängig von einander die beiden Evangelisten ihre Genealogieen aufgestellt haben; denn daß der Heidenchrist Lukas, um die Hoffnungen der Judenchristen abzuschneiden, Jesum nicht mehr aus der königlichen Linie abstammen lasse, ist doch eine seltsame Vermuthung, da gerade bei ihm Jesu der Thron seines Vaters David verheißen wird (1, 32). Darum darf man aber diese Stammbäume doch nicht für schlechthin unzuverlässig oder gar für reine Erdichtung erklären, die selbsterfundene oder beliebig aus dem Alten Testament aufgegriffene Namen zusammengereiht habe, zumal die alttestamentlichen Quellen nicht einmal soweit ausgebeutet sind, als sie noch Glieder darboten. Im Uebrigen zeigt sich klar, wie sorgfältig der erste Evangelist die erste Ahnenreihe (Matth. 1, 3—6) aus der Chronik (I, 2, 4—15, vgl. auch Ruth 4, 18—22) geschöpft hat, obwohl sie dort wahrscheinlich durch Auslassung einiger Glieder verkürzt war, und ebenso die Königsreihe (Matth. 1, 6—11) aus 1. Chron. 3, 10—16. Erst bei Salathiel verläßt er diese genealogische Quelle, um eine abweichende Ueberlieferung zu bringen, die wir trotzdem, wie gezeigt, noch aus dem Alten Testament belegen können. Dabei läßt sich noch heute aus dem Texte der griechischen Uebersetzung der Chronik nachweisen, wie die vielbesprochene Auslassung der drei Glieder Ahasja, Joas und Amazia vor Usias (Matth. 1, 8) dadurch veranlaßt ist, daß dort die griechische Namensform des Ahasja so lautete, wie sonst der Name des Usias.

Die Matthäusgenealogie ist sicher nicht von irgendwoher aufgenommen, sondern von dem ersten Evangelisten kunstvoll angelegt, der das Anrecht Jesu auf den Königsthron in Israel nachweisen will, da er sie von vorn herein als das Ursprungsbuch Jesu Christi, des

Sohnes des Abrahamiden David bezeichnet (1, 1) und, nachdem er das Geſchlecht Abrahams bis auf David herabgeführt, dieſen den König David nennt (1, 6). Er theilt ferner die Geſchlechterreihe in drei Perioden, von denen die erſte mit David ſchließt, der zuerſt den Königsthron beſtieg und das Recht ſeines Hauſes auf denſelben erwarb, die zweite aber bis zur Wegführung nach Babylon reicht, mit welcher das Davidiſche Geſchlecht des Thrones verluſtig ging (1, 17). Eben darum nennt er auch 1, 11 als Sohn des Joſias (im weiteren Sinne) ſeinen Enkel Jechonja, weil allerdings ſchon die auf Joſias unmittelbar folgende Generation in ſeinem Sohne Zedekia die Deportation erlebte (2 Kön. 25, 7), während ſein älterer Bruder Jojakim frühe ſtarb, und erſt deſſen Sohn Jechonja ins Exil ging (2 Kön. 24, 14 f.), und bezeichnet die anderen von Joſias (unmittelbar) erzeugten Söhne, die alſo eigentlich ſeine Oheime waren, als die Brüder des von ihm (durch Jojakim) erzeugten Jechonja. Bei der Zählung der Geſchlechter in der dritten Periode mußte darum 1, 17 Jechonja noch einmal gezählt werden, weil er V. 11 die unmittelbar auf Joſias folgende Generation repräſentirt, V. 12 aber die zweite Generation nach Joſias, die bereits jenſeits der Wegführung nach Babylon liegt. Es iſt dem Evangeliſten nämlich bedeutungsvoll, daß in jeder der beiden erſten Perioden gerade 14, d. h. 2 mal 7 Generationen ſich vorfinden und nun von dem Exil bis auf Jeſum gerade wieder 14 Generationen. Ganz im Geiſte jener Zeit ſieht er in dieſer Gleichzahl ein Zeichen der göttlichen Leitung, die in der Geſchichte des Davidiſchen Hauſes waltete. Vierzehn Generationen hatten ſich ſeit Abraham abgelöſt, als der Abrahamide David das Königthum in Iſrael empfing, und abermals 14 Generationen, als das Exil der Königsherrſchaft des Davidiſchen Hauſes ein Ende machte. Darin ſieht der Evangeliſt angedeutet, daß mit der vierzehnten Generation nach dem Exil die Zeit gekommen ſei, wo der letzte Erbe des Davidiſchen Hauſes den Königsthron in Iſrael wieder aufrichten ſollte, daß alſo Jeſus, auf welchen ſeine Genealogie herauskommt, nach göttlicher Beſtimmung der ſei, auf welchen die Verheißungen von dem Davidſohn hindeuteten.

Aber noch an anderen Zügen ſehen wir den über der Geſchichte des Davidiſchen Hauſes ſinnenden Verfaſſer auf das göttliche Walten

in derselben aufmerksam werden. Wenn er bei Juda, dem Sohne Jakobs, hervorhebt, daß derselbe aus der Thamar den Perez und den Serah zeugte (1, 3), will er offenbar an die eigenthümliche Gottesfügung erinnern, durch welche menschlicher Erwartung zuwider derjenige der beiden Zwillingsbrüder, in welchem sich der Stammbaum des Messias fortsetzen sollte, zu der Ehre der Erstgeburt gelangte (1. Mos. 38, 27—30). Noch bedeutungsvoller ist ihm aber die Art, wie die Mutter der beiden Söhne auf ganz außergewöhnlichem Wege dazu kam, eine Ahnfrau des Messias zu werden (1. Mos. 38, 14—18). Denn ganz in gleicher Weise werden nachher noch, völlig von der sonstigen genealogischen Weise abweichend, drei andere Frauen genannt (1, 5. 6), die alle mit der Thamar das gemein haben, daß sie auf außerordentlichen Wegen zu Stammmüttern des Messias wurden. Der Makel, der bei der Rahab und Ruth an ihrer Vergangenheit, bei der Thamar und Bathseba an der Empfängniß ihrer Söhne haftete, beirrt ihn dabei nicht, da der Schrift der Gedanke durchaus geläufig ist, daß das göttliche Walten auch durch menschliche Sünde hindurch seine Zwecke verwirklicht. Aber bedeutsam wurde ihm dasselbe eben darum, weil ihm diese Ereignisse wie ein Vorspiel der wunderbaren Fügung erschienen, durch welche Maria die Mutter des Messias ward. Denn wenn sein Stammbaum nicht in Gleichförmigkeit mit allen vorangegangenen Gliedern damit schließt, daß Joseph Jesum erzeugte, sondern diesen Joseph nur als den Ehemann der Maria bezeichnet, aus welcher Jesus geboren ward (1, 16), so ist hiermit zwar klar gestellt, daß auf den in der Ehe Josephs geborenen Jesus alle Rechte eines legitimen Davididen übergingen, aber zugleich angedeutet, daß über der Geburt dieses Jesus durch göttliche Fügung der Schleier eines Geheimnisses ruhte, den der Evangelist erst in der folgenden Erzählung lüftet.

Auch die von Lukas offenbar aus seiner Sonderquelle 3, 23—38 eingefügte Genealogie ist, wie ihm entgangen zu sein scheint, eine kunstvoll angelegte, in vier Perioden getheilte, welche von Adam bis Abraham 3 mal 7, von Isaak bis David 2 mal 7, von Nathan bis Salathiel d. h. bis zum Exil wieder 3 mal 7 und von Serubabel bis Jesus eben soviel Glieder, also im Ganzen 11 mal 7 Glieder zählt. Auch hier war die erste Reihe durch 1. Chron. 1, 1—4.

24—27 gegeben, die zweite durch Ruth 4, 18—22. Die Gleichzahl der beiden letzten Reihen ist wohl, wie oft in den Genealogieen, durch Uebergehung einzelner Glieder hergestellt, da nicht, wie Matth. 1, 17, hervorgehoben wird, daß die Glieder vollzählig gegeben seien. In dieser Genealogie wird nun nicht, wie bei Matthäus, von dem Stammvater ausgegangen, sondern Jesus als der Sohn, d. i. Nachkomme aller dieser Männer bezeichnet, deren Namen also einander parallel stehen und nicht jeden als den Sohn des folgenden bezeichnen. Dies erhellt unzweifelhaft daraus, daß am Schlusse der Genealogie Jesus, der durch alle diese Glieder ein Sohn Adams war, darüber hinaus noch als der Sohn Gottes bezeichnet wird (3, 38), was er natürlich in keinem Sinne durch ihre Vermittelung sein kann. Ebenso wenig aber kann am Anfange derselben gemeint sein, daß Eli der Vater Josephs war, da schon in dem Fehlen des Artikels angedeutet ist, daß Joseph nicht in die hier aufgezählte Ahnenreihe gehört, und da es offenbar sinnlos ist, die Genealogie eines Mannes zu geben, von dem ausdrücklich gesagt wird, daß Jesus nur im Volke als sein Sohn galt. Daraus folgt, daß Eli als Großvater Jesu mütterlicherseits gedacht ist und die Genealogie also zeigen will, wie er durch seine Mutter Maria auch leiblich von David stammt, während Matthäus nachgewiesen hatte, daß er durch seinen Adoptivvater die Rechte eines legitimen Davididen besaß. Wir erfahren hier also, daß auch Maria aus dem Davidischen Geschlechte stammte, was in der Quelle, welcher Lukas diesen Stammbaum entlehnt, augenscheinlich vorausgesetzt (1, 32. 69), ja vielleicht ausdrücklich gesagt ist (1, 27), und in der späteren Ueberlieferung von Justin, Irenäus, Jul. Afrikanus und den apokryphischen Evangelien ausdrücklich bestätigt wird. Im Talmud heißt sie geradezu eine Tochter Eli's, was sie nach der richtigen Auffassung von Luk. 3, 23 wirklich war.

Gewiß ruht unsere Ueberzeugung von der Davidischen Abkunft Jesu nicht auf diesen Stammbäumen, deren Zuverlässigkeit wir im Einzelnen nicht mehr zu prüfen im Stande sind, und bei denen auch für ihre richtige Auffassung noch Schwierigkeiten und Differenzen zurückbleiben. Aber darum darf man nicht die auf klare exegetische Gründe sich stützende Annahme, daß Lukas den Stammbaum der Maria gebe, einen Ausflucht der Apologetik nennen, deren es

durchaus nicht bedarf. Denn es steht auch ohne sie geschichtlich vollkommen fest, daß die Familie, in der Jesus aufwuchs, ihren Ursprung auf David zurückzuführen vermochte.

2. Empfangen von dem heiligen Geist.

Das Vaterhaus Jesu barg ein Geheimniß, das einst unzweideutiger noch als die Fügung, welche es ihm an der ersten Vorbedingung für die Anerkennung seiner Messianität nicht fehlen ließ, das Walten Gottes über der Herkunft dessen offenbaren sollte, welcher seinem Volke das längst verheißene Heil brachte. Daß nur Jehova selbst dieses Heil schaffen könne, daran hat kein frommer Israelite je gezweifelt. Aber es sollte auch die Person des Heilbringers von vorn herein nicht, wie alle Adamskinder, ein Produkt der menschlichen Gattung sein, sondern als ein reines Gottesgeschenk seinem Vaterhause zunächst und damit dem ganzen Volke gegeben erscheinen. Um ein wahres Menschenkind zu sein, mußte er freilich von einer menschlichen Mutter geboren werden; aber daß sie ihn gebar, war die Folge einer wunderbaren Gotteswirkung, kraft welcher die unberührte Jungfrau das Kind der Verheißung empfing.

In der Vorgeschichte des Lukas, welche wiederholt und ausdrücklich auf die Erinnerungen der Maria zurückweist (2, 19. 51), findet sich eine Schilderung davon, wie der Verlobten Josephs durch göttliche Offenbarung kund wurde, daß sie von Gott begnadigt sei, die Mutter des Messias zu werden, und zwar durch eine Wirkung des schöpferischen Gottesgeistes (1, 26—38). Man beraubt sich selbst der Möglichkeit, die keusche Schönheit dieser Darstellung voll zu würdigen, wenn man in ihr den trockenen Bericht über ein Gespräch der Maria mit einem ihr erschienenen Engel finden will. Gewiß ist, daß, wenn ein Wunder, wie das hier angedeutete, an ihr geschehen sollte, der Jungfrau der göttliche Rathschluß kundwerden und sie willig auf denselben eingehen mußte. Aber das innere Erlebniß solcher Augenblicke, wo Gott sich der Seele kundgiebt und in unaussprechlicher Weise ihr das Geheimniß seiner wunderbarsten Fügungen enthüllt, läßt sich

überhaupt nicht, am wenigsten auf Grund von mündlicher Ueberlieferung nach fast einem Menschenalter in der Form eines wortgetreuen Berichtes wiedergeben. Gerade wenn man an der Geschichtlichkeit der Thatsache festhält, daß der Maria eine göttliche Offenbarung über das Wunder, das an ihr geschehen sollte, zu Theil ward, muß man zugeben, daß die Darstellung derselben nur Sache des Erzählers sein kann, und auf jede Entscheidung darüber verzichten, ob und wie weit dieselbe dem ursprünglichen Erlebniß der Jungfrau entspricht. Nun konnte aber der in der heiligen Geschichte des Alten Testaments lebende Erzähler dasselbe nur in der Form darstellen, in der dort derartige Gottesoffenbarungen zu erfolgen pflegen, und es ist begreiflich, daß er sich dabei gern an die Darstellung ähnlicher alttestamentlicher Geschichten anschließt. Vor Allem konnte die in der Maria geweckte Hoffnung nur in der Form wiedergegeben werden, die sie in der Erwartung einer frommen, in den Hoffnungen ihres Volkes lebenden Israelitin annehmen mußte, und in der sie allein von ihr ausgesprochen werden konnte. Wenn man sich dem gegenüber auf den Buchstaben der Geschichte steift, so setzt man erst dadurch die heilige Geschichte den profansten Fragen aus, die Niemand beantworten kann, und die darum nur an der ihr zu Grunde liegenden Wahrheit irre machen, woher der Erzähler gewußt habe, daß es der Engel Gabriel war, der der Jungfrau erschien, obwohl er sich ihr ja nicht nennt, woher Maria bei seiner Verkündigung nicht einfach an das erste Kind ihrer Ehe mit Joseph denkt, woher der Gottesbote seine Verkündigung in eine Form kleidet, die wohl den damaligen nationalen Erwartungen entsprach, der aber doch die nachherige Erfüllung thatsächlich nicht entsprochen hat, woher er überhaupt bis auf den Wortlaut an ganze Sprüche des Alten Testaments sich anschließt. Gerade die Ehrfurcht vor der heiligen Geschichte nöthigt uns, zwischen der Form der Darstellung und der ihr zu Grunde liegenden Thatsache zu unterscheiden.

Wenn irgend etwas in unserer Erzählung im höchsten Sinne auf geschichtliche Wahrheit Anspruch machen kann, so ist es die demüthige Ergebung, in welcher sich Maria dem ihr kundgewordenen Rathschluß Gottes unterwirft (1, 38). Denn es darf nicht übersehen werden, daß ihr damit das Schwerste auferlegt war, was ein Menschenherz tragen kann, indem die Erfüllung der ihr gewordenen Verheißung die

reine Jungfrau vor Menschenaugen und insbesondere vor dem Manne, dem sie angehören sollte, dem schlimmsten Verdacht aussetzte. So gewiß dadurch, daß die göttliche Wundermacht in ein Menschenleben hineingreift, die natürlichen Bedingungen des menschlichen Gemeinschaftslebens nicht aufgehoben werden, konnte, wenn eine bis dahin unbescholtene Jungfrau schwanger wurde, dies Niemand, auch ihr Verlobter nicht, anders deuten als auf ein schweres sittliches Vergehen, und alle Berufungen auf ihr gewordene geheimnißvolle Offenbarungen konnten nicht verhindern, sie als eine Betrügerin, im besten Falle als eine unglückliche Betrogene zu betrachten. Liegt aber die Thatsache vor, daß Joseph sie trotzdem zur Ehe nahm, so ist dies nur erklärlich, wenn auch ihm durch eine unmittelbare Offenbarung von Gott das Geheimniß seines Rathschlusses kundgethan ward, der sich an ihr vollzogen hatte, wie uns der erste Evangelist berichtet. Nur wenn man die Vorgeschichten unserer Evangelien als eine chronikartige Berichterstattung über die Ereignisse vor und nach der Geburt Jesu betrachtet, kann man sich wundern, wie die beiden sich so seltsam in die beiden Seiten dieser wunderbaren Geschichte getheilt haben und wohl gar einen Widerspruch darin sehen. In Wahrheit liegt es doch auf der Hand, daß die auf die Erinnerungen der Maria zurückweisende Quelle des Lukas der Verkündigung der Geburt des Vorläufers Jesu lediglich die ihr gewordene von der Geburt des Messias selbst gegenüber stellt, um beide Erzählungen in dem Besuche der Maria bei Elisabet sinnig zusammenzuflechten. Dagegen hatte der erste Evangelist von dem Stammbaum Jesu angehoben, durch den sein Recht auf das Königthum in Israel dargethan werden sollte, aber derselbe hatte nicht damit geschlossen, daß Jesus von dem Erben des Davidischen Königshauses erzeugt sei, sondern daß er aus seiner Ehefrau Maria geboren. So geht er nun dazu über zu zeigen, wie Joseph, der sehr berechtigter Weise Bedenken trug, seine Braut, die er nur als eine Gefallene betrachten konnte, heimzuführen, durch eine göttliche Offenbarung über den Grund ihrer Schwangerschaft bewogen wurde, sie zur Ehe zu nehmen, und zwar ausdrücklich nicht, um jetzt schon mit ihr das eheliche Leben zu beginnen, sondern damit ihr Sohn in seinem Hause von seinem Eheweibe geboren werde und so der legitime Erbe der auf diesem Hause ruhenden Verheißungen sei (1, 18—25).

Auch von der Darstellung dieser Gottesoffenbarung gilt natürlich, daß sie Sache des Erzählers ist. Wenn überall, wo der erste Evangelist von solchen berichtet, dieselben durch einen Engel Gottes vermittelt werden, der dem Empfänger der Offenbarung im Traume erscheint (1, 20. 2, 12. 13. 19. 22), während bei Lukas die beiden Hauptverheißungen durch den Engel Gabriel Wachenden gebracht werden (1, 19. 26), so drängt sich doch dem schlichten Wahrheitssinn unmittelbar die Thatsache auf, daß diese Verschiedenartigkeit der Form durch die Eigenart des Schriftstellers bedingt ist. Wenn Matth. 1, 21 der Engel eine Erklärung giebt, die auf dem Standpunkt des Evangelisten ebenso begreiflich ist, als sie dem Joseph auf dem Standpunkt der damaligen Messiaserwartung noch völlig unverständlich sein mußte, und 1, 22. 23 der Engel eine Weissagungserfüllung genau in der Form konstatirt, die sich überall im ersten Evangelium wiederholt, so kann doch die Formulirung der Gottesbotschaft durch den Evangelisten keinem Zweifel unterliegen. Eben dann aber wird die Thatsache, daß die beiden Evangelisten, die einander nachweislich nicht kennen und ihre Erzählungen von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus entwerfen, nicht nur in dem entscheidenden Hauptpunkte aufs Genaueste zusammentreffen (vgl. Matth. 1, 20 mit Luk. 1, 35), sondern von verschiedenen Seiten her über die Erfüllung der Voraussetzungen berichten, ohne welche die wunderbare Empfängniß garnicht gedacht werden kann, zum entscheidenden Beweise dafür, daß ihnen eine geschichtliche Ueberlieferung über jenes Gotteswunder zu Grunde liegt.

Daß vom Standpunkte der Wunderleugnung aus eine Thatsache, wie die wunderbare Empfängniß, und eine Gottesoffenbarung über dieselbe von vorn herein undenkbar ist, versteht sich von selbst: von ihm aus kann von einer Geschichtlichkeit dieser Ueberlieferungen nicht die Rede sein. Allein auch solche Theologen, welche Wunder und Offenbarungen im engeren Sinne nicht für undenkbar halten, haben gezweifelt, ob diese Ueberlieferungen nach dem Zusammenhange, in dem sie auftreten, eine Gewähr ihrer Geschichtlichkeit haben. Man weist darauf hin, wie der dichterische Schwung der Lukasdarstellung uns von vorn herein in eine Sagenwelt versetzt, in der wir von geschichtlichen Ueberlieferungen nicht wohl mehr reden können. Aber wenn diese Dichtungen, in denen übrigens keinerlei andersartige Wunder

vorkommen, der Verherrlichung jenes Wunders dienen sollten, so wäre doch zu erwarten, daß von demselben etwas mehr die Rede sei; und doch ist es Thatsache, daß Luk. nur in einer Stelle (1, 35) dasselbe in keuscher Verhüllung andeutet, daß er ganz unbefangen von den Eltern Jesu (2, 27. 41. 43), von seinem Vater und seiner Mutter redet (2, 33. 48), ohne auch nur auf die aus jener Andeutung sich ergebende Verschiedenartigkeit ihres Verhältnisses zu dem Wunderkinde hinzuweisen. Man hat deshalb sogar zu der Aushilfe gegriffen, anzunehmen, daß jene Andeutung erst von Luk. nach seiner Vorstellung von der wunderbaren Erzeugung Jesu in die Quelle, nach der er erzählt, eingetragen sei, was freilich schon aus anderen Gründen nachweislich überaus unwahrscheinlich ist, und wodurch lediglich bestätigt wird, daß die Erzählung als solche in ihrem Gesammtcharakter durchaus nicht den Anschein erweckt, auf ein solches Wunder als ihren Mittelpunkt zugeschnitten zu sein. Vollends die Matthäusdarstellung zeigt doch durch ihre nüchtern-prosaische Reflexion darauf, wie Joseph bewogen ward, die Legitimität des erwarteten Kindes zu sichern, das doch nicht sein Kind war, daß ihre Tendenz sicher nicht ist, das Wunder zu verherrlichen, das derselben vielmehr zu widersprechen schien.

Desto nachdrücklicher weist man auf das völlige Schweigen des übrigen Neuen Testaments über eine so hoch bedeutsame Thatsache hin, das der Geschichtlichkeit derselben aufs Stärkste widerspreche. Aber es ist doch in der That ein sonderbares Verlangen, daß Jesus die Volksmassen, welche trotz der Wunder, die sie täglich schauten, nicht glaubten, oder daß die Apostel, welche die Auferstehung und Erhöhung Jesu verkündigten, noch auf das Wunder bei seiner Geburt hinweisen sollten, welches doch besten Falls nur beweisen konnte, daß Gott mit diesem Menschen seine besonderen Absichten gehabt habe, und für welches sie keinen anderen Beweis beibringen konnten, als die Aussage seiner Mutter. Daß die Brüder Jesu ungläubig blieben (Joh. 7, 5) trotz Allem, was sie von göttlichen Offenbarungen bei seiner Geburt gehört hatten, ist wahrlich begreiflich genug, da gerade mit ihren hochgespannten Erwartungen das ganze Auftreten Jesu den anstößigsten Kontrast bildete; und daß auch die Mutter, für deren Irrewerden an ihm übrigens, wie wir sehen werden, keinerlei Beweis

vorliegt, durch die Offenbarungen, die sie selbst empfangen, an sich noch nicht der Versuchung zum Zweifel entrückt war, wird uns die Geschichte dessen lehren, den Jesus den größten Propheten genannt hat. Ohnehin übersieht man, wenn man voraussetzt, daß die wunderbare Empfängniß Jesu, wenn sie eine Thatsache war, den Aposteln und Evangelisten hätte bekannt sein müssen, daß die Familie Jesu und Alle, die darum wußten, das höchste und heiligste Interesse hatten, dies Geheimniß des Hauses aufs Sorgfältigste zu bewahren. Wenn im Volke nirgends ein Zweifel daran aufgetaucht ist, daß Jesus der leibliche Sohn des Mannes war, in dessen Hause er aufgewachsen, wenn der Vorwurf unehelicher Geburt erst in viel späterer Zeit und offenbar auf Grund unserer evangelischen Berichte im Munde der Feinde Jesu erscheint, so ist das ein augenscheinlicher Beweis, daß man die Ehre dieses Hauses nicht preisgab, indem man jedem Ungläubigen einen Vorwand bot, Jesum als einen in Sünden und Schanden geborenen zu bezeichnen. Dies geschah aber unvermeidlich, auch wenn man nur in den Kreisen der Gläubigen davon zu reden begann, daß Joseph nicht der Vater Jesu gewesen sei.

Daher erklärt es sich von selbst, daß erst so spät, vielleicht erst nach dem Tode der Maria, in der Gemeinde sich die Kunde von den wunderbaren Umständen der Geburt Jesu verbreitete. Ob Markus aus dem Munde des Petrus, dem er seine Erinnerungen verdankt, ob Paulus, dessen Briefe zeigen, wie wenig er selbst auf die Details des öffentlichen Lebens Jesu Werth gelegt, je etwas von diesen Ueberlieferungen gehört, wissen wir nicht. Bei jenem schloß schon der ganze Plan seines Evangeliums ein Eingehen auf die Geburtsgeschichte aus, und dieser hat nirgends (selbst nicht Gal. 4, 4) auf die Frage, ob Jesus natürlich oder übernatürlich erzeugt sei, reflektirt. Daß aber die Hervorhebung der Herkunft Jesu aus dem Samen Davids (Röm. 1, 3. Apstgesch. 3, 20) dieselbe ausschließe, wird schon durch den ersten und dritten Evangelisten widerlegt, die keineswegs Stammbäume, welche auf dem Boden einer anderen Anschauung von dem Ursprunge Jesu erwachsen waren, sich mühsam nach ihrer Anschauung zurecht gemacht haben, sondern von denen, wie gezeigt, der eine selbst die Genealogie des Adoptivvaters Jesu entworfen, der andere seine leibliche Abkunft aus dem Samen Davids, d. h. aus dem von ihm

stammenden Geschlechte durch den Stammbaum der Maria nachgewiesen hat. Johannes, der wegen seines Verhältnisses zu Maria um diese Frage sicher Bescheid wußte, hat freilich nach dem ganzen Zwecke seines Evangeliums keinen Anlaß gehabt, auf die Geburtsgeschichte einzugehen, und auch hier keinen Anlaß genommen, der Volksmeinung (6, 42) ausdrücklich entgegen zu treten: aber wenn er, der nachweislich die älteren Evangelien und darum auch ihre Ueberlieferung über die Geburtsgeschichte kennt, schweigt, so ist sein Schweigen in einem so hoch bedeutsamen Punkte eine Bestätigung derselben, oder es verletzt seine Wahrheitsliebe.

Es wird gewöhnlich übersehen, daß gerade die Isolirung, in der diese Ueberlieferung im Neuen Testament auftritt, die Erklärung ihrer Entstehung, wenn sie nicht geschichtlich begründet sein soll, äußerst schwierig macht. Wenn selbst die Evangelien, welche die übernatürliche Empfängniß berichten, dieselbe in ihrer weiteren Erzählung so wenig berücksichtigen, daß sie unbefangen volksthümliche Ausdrücke brauchen und Thatsachen berichten, die sie auszuschließen scheinen, so ist dieses doch nur ein Beweis dafür, daß sie eine ihnen bekannt gewordene Thatsache weiter erzählen, aber nicht eine neue Anschauung von dem Ursprunge Jesu einführen und in der Gemeinde zur Geltung bringen wollen. Wenn die apostolischen Schriften nirgends die übernatürliche Erzeugung Jesu lehrhaft verwenden, so folgt daraus nur, daß in den Kreisen des Urchristenthums für die Annahme einer solchen an sich kein Bedürfniß vorlag. Freilich kommt man immer wieder darauf zurück, daß Matth. 1, 22 f. zeige, wie die Weissagung Jesaja 7, 14 ihre Erfüllung forderte und so die Vorstellung von der Jungfrauengeburt erzeugte. Allein, daß diese Stelle je in der vorchristlichen Zeit auf den Messias bezogen, ja daß sie von den Juden auch nur auf die Geburt aus einer Jungfrau gedeutet wurde, läßt sich nicht nachweisen: und der hebräische Ausdruck, der keineswegs ausschließlich eine Unverheirathete bezeichnet, gab dazu auch keinen Anlaß. Es ist vielmehr unser Evangelist, der durch seine Deutung der Jesajastelle einen Beweis für die Schriftgemäßheit dieser wunderbaren Geburt und damit für die Messianität Jesu zu gewinnen sucht. Sonst wird, obwohl doch alle unsere Evangelien mehr oder weniger auf den Beweis der Messianität Jesu abzielen, nirgends in ihnen auf die übernatür-

liche Erzeugung als einen ſolchen reflektirt, woraus doch folgt, daß man dieſelbe nicht etwa bei dem Meſſias an ſich vorausſetzte, was auch bei der ganzen Art der damaligen Meſſiaserwartung ſich von ſelbſt verſteht. So müßte man ſchon annehmen, daß die Vorſtellung von einer Unreinheit, welche der geſchlechtlichen Gemeinſchaft auch in der Ehe anhaftet, oder doch von der höheren Reinheit des jungfräulichen Standes dazu führte, Jeſum auf wunderbare Weiſe erzeugt zu denken. Aber ſo geläufig dieſe Anſchauungen ſpäteren aſketiſchen Richtungen innerhalb des Chriſtenthums geworden ſind, ſo fern liegen ſie anerkannter Maßen der Anſchauung des Judenthums, welches die Ehe als eine göttliche Stiftung und die Leibesfrucht als einen Segen Gottes betrachtet. Wie wenig der Anſchauungskreis unſerer Evangelien einer ſolchen Betrachtung des jungfräulichen Standes entſpricht, zeigt die Unbefangenheit, mit der ſie vorausſetzen, daß die Ehe Maria's mit Joſeph nach der Geburt Jeſu durchaus keine Scheinehe blieb (Matth. 1, 25. Luk. 2, 7), und Maria ſtets in Gemeinſchaft mit Brüdern Jeſu, die hiernach nur ihre leiblichen Söhne geweſen ſein können, auftreten laſſen (Matth. 12, 46. Luk. 8, 19). Gegen jeden Verſuch aber, dieſe Vorſtellung aus judenchriſtlichen Anſchauungen abzuleiten, ſpricht die Thatſache, daß gerade in ſolchen Kreiſen uns der einzige Widerſpruch gegen dieſelbe begegnet, indem das ſpäter häretiſch gewordene ſtrengſte Judenchriſtenthum (die Ebjoniten) die übernatürliche Erzeugung Jeſu verwarfen.

So mußte man den Urſprung dieſer Vorſtellung auf heidenchriſtlichem Boden ſuchen, obwohl es doch ſchon an ſich ſehr unwahrſcheinlich war, daß ſie von dorther ſo leicht in judenchriſtlichen Kreiſen Aufnahme finden konnte. Daß ſie auf einem Mißverſtändniß des bildlichen Ausdrucks in Pſalm 2, 7 beruhen ſollte, iſt undenkbar, da die Kenntniß und das Verſtändniß des Alten Teſtaments den Heidenchriſten doch nur von Judenchriſten vermittelt wurde, denen ein ſolches unmöglich zuzutrauen iſt. Je mehr wir aber aus den neuteſtamentlichen Briefen erkennen, wie früh und wie tief die Heidenchriſten in das Alte Teſtament eingeführt wurden, deſto undenkbarer iſt es, daß ſolche Grundbegriffe deſſelben, wie der des Gottesſohnes, unverſtanden geblieben ſein ſollten. Wenn der Heidenchriſt Lukas 1, 35 (vielleicht auch 3, 38) dieſen Namen auf die einzigartige Gottes-

wirkung deutet, auf welche seine Quelle die Geburt Jesu zurückführte, so ist das keine Mißdeutung von Psalm 2, 7, sondern ein sinnvolles Wortspiel des Evangelisten, der überall sonst das Wort in seinem richtigen alttestamentlichen Sinne gebraucht. Wenn aber die mythologische Vorstellung von Göttersöhnen und Heroen eine Analogie zu bieten schien, nach welcher man sich in heidenchristlichen Kreisen die Größe Jesu an einem höheren Ursprunge desselben anschaulich gemacht habe, so konnte doch die schamlose Verherrlichung der sinnlichen Lust in diesen Mythen dem urchristlichen Bewußtsein nur den tiefsten Abscheu erregen: jeder Versuch, die Idee derselben auf Jesum anzuwenden, mußte ihm als eine Profanation des Heiligsten erscheinen, das dadurch in den Schmutz der Sünde herabgezogen werde. Wenn spätere Apologeten sich darin gefielen, in jenen Mythen Vorbilder und Vorahnungen oder dämonische Nachäffungen dessen zu sehen, was in Christo zur Wahrheit geworden, so gehen sie eben von der in den Evangelien überlieferten Vorstellung der übernatürlichen Entstehung Jesu aus, während es sich hier erst um die Konzeption dieser Idee handeln würde.

Läßt sich demnach der Ursprung dieser Vorstellung weder aus einer Einmischung jüdischer noch heidnischer Anschauungen begreifen, so müßte man in der entwickelteren christlichen Lehranschauung die Anknüpfungspunkte für dieselbe suchen. Uns ist es ja sehr geläufig, die Freiheit Jesu von der angeborenen Sündhaftigkeit unserer Menschennatur darin begründet zu denken, daß er in Folge seiner gottgewirkten Erzeugung nicht als ein Produkt der menschlichen Gattung erscheint und darum nicht behaftet mit ihrer allgemeinen Verderbniß. Aber der einzige Apostel, der den Ursprung des allgemeinen Sündenverderbens reflektirend bis auf seine tiefste Wurzel in der seit Adams Fall allen Menschen angeerbten Natur verfolgt hat (Röm. 5, 12), hat thatsächlich nicht das Bedürfniß gefühlt, die Sündlosigkeit Christi daraus zu erklären, daß er nicht durch menschliche Zeugung von den Vätern abstammte. Damit fehlt uns jeder Anknüpfungspunkt für die Annahme, daß das urchristliche Bewußtsein von dem Postulat eines sündlosen Heilandes zu der Voraussetzung seiner vaterlosen Erzeugung fortgeschritten sei. Nirgends wird im Neuen Testament die Sündlosigkeit Jesu mit der Art seiner Erzeugung in Beziehung gesetzt;

denn das Prädikat der Heiligkeit, welches dem ſchöpferiſchen Gottesgeiſt, durch deſſen Wirkung er erzeugt, oder dem durch ſie Erzeugten beigelegt wird (Matth. 1, 20. Luk. 1, 35), deckt ſich nach bibliſchem Sprachgebrauch durchaus nicht mit dem Begriff der Sündenreinheit, den wir erſt nach dem Vorgange des Apoſtel Paulus damit zu verbinden gewohnt ſind. Näher noch lag die Annahme, daß der Glaube an ein übermenſchliches Weſen Chriſti ſich in der Vorſtellung von ſeinem übermenſchlichen Urſprung den Ausdruck gegeben habe: und nur zu geläufig iſt noch heute die Anſchauung, als ob mit der Annahme der wunderbaren Empfängniß Jeſu der Glaube an ſeine ewige Gottesſohnſchaft ſtehe und falle. Aber dieſe Anſchauung beruht doch auf einer überaus unklaren Vermiſchung der Vorſtellung von einem gottgewirkten Urſprunge des Menſchenlebens Jeſu mit der metaphyſiſchen Idee einer ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater, welche, der neuteſtamentlichen Lehre noch völlig fremd, erſt in der kirchlichen Lehrentwicklung ausgebildet iſt, um das ewige gottgleiche Weſen Chriſti vorſtellbar zu machen. In Wahrheit knüpft in der vom Geiſte geleiteten Entwickelung der chriſtologiſchen Vorſtellung innerhalb des Neuen Teſtaments die Verkündigung eines höheren Weſens Chriſti und ſeines himmliſchen Urſprungs vielmehr an die Anſchauung von ſeiner Erhöhung zu gottgleicher Herrlichkeit an und führt bei Paulus zu der Lehre von der Sendung des ewigen Gottesſohnes im Fleiſch, bei Johannes zur Lehre von der Fleiſchwerdung des uranfänglichen göttlichen Logos. So irrig es war, wenn man in dieſen Lehren einen Widerſpruch mit der Lehre von der unmittelbar göttlichen Erzeugung des Menſchen Jeſus ſah, da ſie über die Entſtehung ſeines irdiſchen Lebens doch garnichts ausſagen, ſo klar liegt es am Tage, daß dieſelben innerhalb der neuteſtamentlichen Lehrentwickelung auf das Poſtulat einer übernatürlichen Erzeugung nicht geführt haben. Wir mögen die hier gebotenen Vorſtellungen nicht vollziehen können ohne die Annahme einer übernatürlichen Erzeugung, aber Thatſache iſt, daß die Apoſtel auf dieſen nothwendigen Zuſammenhang nirgends reflektirt haben. In unſeren Evangelien deutet auch nicht die leiſeſte Spur darauf hin, daß das Wunder der Geburt als Beweis für eine höhere Natur Jeſu betrachtet ſei. Die Annahme alſo, daß die Vorſtellung von der wunderbaren Empfängniß nur eine Entwicklungsſtufe ſei in

dem dogmatischen Prozeß, in welchem die urchristliche Gemeinde das höhere Wesen Christi immer tiefer zu erfassen und seines Ursprungs sich bewußt zu werden strebte, entbehrt thatsächlich jedes Anhalts in unseren Quellen.

So wird gerade das Schweigen des Neuen Testaments zu einem Beweise dafür, daß in dem Vorstellungskreise der apostolischen Zeit die Voraussetzungen nicht gegeben sind, aus denen man die Entstehung der Erzählungen von der übernatürlichen Empfängniß Jesu erklären könnte. Liegt ihnen aber keine geschichtliche Ueberlieferung zu Grunde, so könnten sie nur ein Mythus, d. h. die Umsetzung einer Idee in Geschichte sein. Die Annahme eines solchen setzt aber, wenn sie irgend einen wissenschaftlichen Werth haben soll, den Nachweis voraus, daß in der Entstehungszeit desselben jene Idee eben in dieser Geschichte angeschaut und durch sie erwiesen sei. Daß dies aber nicht der Fall ist, haben wir bewiesen, und die beliebte Ignorirung dieses Beweises ist keine Widerlegung desselben. Wenn man aber irgend einen noch so schönen und sinnigen Gedanken konstruirt, der sich in der Vorstellung von der wunderbaren Geburt Jesu verkörpert haben könnte, der sich aber thatsächlich nirgends im Gesichtskreise jener Zeit nachweisen läßt, so ist damit wissenschaftlich offenbar nichts erklärt. Dann bleibt zuletzt, wenn unsere Erzählungen nicht geschichtlich sein sollen, nichts Anderes übrig, als sie sagenhaft zu deuten, d. h. für eine idealisirende Auffassung eines geschichtlichen Thatbestandes anzusehen. Dieser Thatbestand könnte dann selbstverständlich kein anderer sein, als der, welchen die jüdische Verleumdung später unverblümt postulirte, wenn sie Jesum für einen unehelich geborenen „Mamser" erklärte; und der ältere Rationalismus hat wirklich keinen Anstoß daran genommen, daß die reine Jungfrau sich dazu hergab, mit einem religiösen Fanatiker dem heißersehnten Messias das Leben geben zu wollen. Aber jede gereiftere sittlich-religiöse Weltanschauung wird es als eine innere Unmöglichkeit betrachten, die religiös-sittliche Erneuerung der Welt auf einen zurückzuführen, der in Sünden und Schanden geboren ward. Wollten wir endlich uns, wie heutzutage so oft geschieht, darauf zurückziehen, den Ursprung des Mythus oder der Sage von der übernatürlichen Erzeugung als unnachweisbar zu erklären und bei der Thatsache stehen bleiben, daß diese Vorstellung

allmählich in der Gemeinde sich bildete, so zwingen doch die Entstehungsverhältnisse unserer Evangelien zu der Frage, wie sie unwidersprochen bleiben konnte in einer Zeit und in einem Kreise, wo noch viele lebten, die aus dem Munde der nächstbetheiligten Personen nie etwas von diesen Dingen gehört hatten: denn wenigstens die Quelle des Lukas weist doch sicher auf Südpalästina zurück und ist nicht wesentlich später entstanden als unser erstes Evangelium. In Palästina aber haben, wie wir sahen, noch bis auf Domitians Zeit hin Glieder der Familie Jesu gelebt, die es nicht unwidersprochen lassen konnten, wenn bisher nie gehörte Geschichten verbreitet wurden, die bei allen Ungläubigen das Andenken der Mutter Jesu der schmählichsten Verleumdung preisgaben; und doch wissen unsere Quellen von einem solchen Widerspruche nichts. Sicherlich darf man nicht die später in ebjonitischen Kreisen auftretende Verwerfung der Jungfrauengeburt als einen Nachhall solcher Proteste betrachten. Denn hier war doch offenbar die dogmatische Anschauung maßgebend, daß der Messias in vollem Sinne aus dem Samen Davids gekommen sein müsse von väterlicher und mütterlicher Seite. Andrerseits drangen früh gnostische Anschauungen ein, welche das höhere Wesen, das sich mit dem Menschen Jesu verband, als den eigentlichen Träger des Messiasberufs betrachteten und so auf dessen menschliche Entstehung keinen Werth mehr legen konnten.

Unbefangen beurtheilt, zwingen uns also geschichtliche Gründe, diese Erzählungen als geschichtliche anzusehen. Sie entsprechen der naheliegenden Erwägung, daß die einzigartige Erscheinung Jesu nicht ohne ein einzigartiges Eingreifen Gottes in die Menschengeschichte erklärt werden kann. Welcher Art aber dasselbe gewesen, ob es in einer einzigartigen Einwirkung auf das Geistesleben des Jesuskindes von seinen ersten Ursprüngen an bestand, oder ob es auch bei der Erzeugung seines leiblichen Lebens wirksam war, das dürfen wir doch nicht nach selbstgemachten Voraussetzungen bestimmen. Nicht dogmatische Erwägungen dürfen zu letzterer Annahme nöthigen: aber dieselbe ist durch die Angabe unserer Quellen bezeugt, deren Ursprung und Verbreitung uns ohne die Annahme einer zu Grunde liegenden Thatsache zum unlösbaren Räthsel wird. So bleiben wir denn mit gutem Grunde dabei stehen, daß das Vaterhaus Jesu wirklich jenes

Geheimniß barg, welches die Christenheit mit Recht als ein Unterpfand dafür betrachtet hat, daß das Heil, welches Jesus gebracht, schon seinem ersten Ursprunge nach ein Geschenk von oben her gewesen ist. Von dem ersten Augenblicke an, wo die jungfräuliche Verlobte Josephs sich Mutter fühlte, wußte sie, daß das Kind, das sie in ihrem Schoße trug, ihr nicht nach der natürlichen Ordnung von dem Manne ihrer Wahl geschenkt war, sondern daß Gott selbst sie erwählt und befähigt hatte, dem das Leben zu geben, der alle Hoffnungen ihres Volkes erfüllen sollte.

3. Das Zeichen auf dem Gebirge Juda.

Auf dem Gebirge Juda, das fast das ganze Innere der Südprovinz Palästina's in der Hauptrichtung nach Süden bedeckte, lebte in einer der dort zerstreuten Priesterstädte, vielleicht in der Stadt Jutta (Josua 21, 16), der Priester Sacharja, von uns nach seiner griechischen Namensform Zacharias genannt. Er gehörte der Priesterklasse Abia an, der achten unter den vier und zwanzig, in welche Esra die zurückgekehrten Priesterfamilien getheilt hatte, und welche noch irgendwie auf David zurückgehen sollten (vgl. 1 Chron. 24, 3 ff.). Auch sein Weib Elischeba, nach griechischer Aussprache Elisabet, war aus altem priesterlichen Adel, indem sie ihr Geschlecht auf das Haus Aarons zurückführte. Beide werden wegen ihrer gesetzlichen Frömmigkeit hoch gerühmt, aber sie waren kinderlos; und da sie bereits hochbetagt waren, hatten sie längst die Hoffnung auf Kindersegen aufgegeben (Luk. 1, 5—7), als Elisabet guter Hoffnung wurde (1, 24). Unsere Erzählung, welche in der unbefangensten Weise auf die Ueberlieferungen zurückweist, die auf dem Gebirge Juda noch in später Zeit über diese Dinge umgingen (1, 65 f.), hat sogar die Erinnerung erhalten, wie die Mutter sich fünf Monate lang in die Stille des Hauses zurückzog, um, wie sie sagte, der frommen Betrachtung und dem Danke gegen Gott zu leben, der die Schmach ihrer Kinderlosigkeit von ihr genommen habe (1, 24 f.).

Es war im sechsten Monat ihrer Schwangerschaft, als die junge Verwandte aus Nazaret in dem Priesterhause erschien (1, 39, vgl. v. 26). Da nämlich die Leviten nicht verpflichtet waren, aus ihrem Stamme zu heirathen, konnte die Tochter Aarons sehr wohl mütterlicherseits mit der Davididin Maria verwandt sein. Unsere Erzählung stellt es nun so dar, als ob der Engel der Maria die Segnung der hochbetagten Elisabet als ein Zeichen angegeben hatte, das ihr ein Unterpfand des ihr für ihr eigenes Leben verheißenen Gotteswunders werden sollte (1, 36), und als ob Maria nach dem Gebirge Juda geeilt sei, um dieses Zeichens gewiß zu werden. Dieser Darstellung kann, wenn das Gespräch mit dem Engel als eine schriftstellerische Ausführung des Erzählers aufgefaßt werden muß, nur die Thatsache zu Grunde liegen, daß die der Maria zu Theil gewordene Offenbarung sie bewog, ihre Verwandte aufzusuchen, und daß, was sie dort erfuhr und erlebte, ihr eine Bestätigung der in ihr durch dieselbe erweckten Hoffnungen ward. Es ist aber leicht zu ersehen, inwiefern wirklich jene Offenbarung schon an sich Maria zum Besuch ihrer Verwandten bewegen konnte, und daß derselbe ihr eine solche Bestätigung bringen mußte. Denn daß eine Reise von Nazaret nach dem Gebirge Juda von der allein stehenden Jungfrau nicht ohne sehr erhebliche Gründe unternommen werden und daß ein dreimonatlicher Aufenthalt daselbst (1, 56) nicht einer verwandtschaftlichen Begrüßung, auch nicht bloß dem Zwecke, sich über die ihr gewordene Offenbarung Gewißheit zu verschaffen, gelten konnte, ist an sich klar. Nun liegt aber nichts näher, als daß Maria, die nach dem, was ihr als ihre Bestimmung offenbart war, innerhalb dieser Zeit zu erwarten hatte, was sie vor Menschenaugen als eine Gefallene erscheinen ließ, sich in dem frommen Priesterhause barg, um wenigstens ihrerseits zu thun, was bei Menschen möglich war, um sich in Folge seines Zeugnisses für ihren Wandel Glauben zu verschaffen, wenn sie den wahren und doch so unglaublichen Grund ihrer Mutterhoffnungen offenbarte. Dann aber mußte sie zugleich Zeugin der Ereignisse werden, welche bei der Beschneidung des Priestersohnes die hohe Bestimmung desselben enthüllten: und diese jedenfalls mußte ihr ein Zeichen werden, daß die Zeit des Heils im Anbruch sei, welche der ihr verheißene Sohn heraufführen sollte. Denn am Ende jener drei

Monate sah ja Elisabet ihrer Entbindung entgegen, und daß Maria dieselbe abwartete und das Fest der Beschneidung noch mitfeierte, ist doch eine sehr naheliegende Annahme, wenn auch der Evangelist, wie er pflegt (vgl. 1, 80. 3, 18 ff.), die Erzählung dieses Besuches abschließt, ehe er von den Verkündigungen zu ihrer Erfüllung übergeht.

Es war nämlich ein Sohn, welcher der Elisabet geschenkt und nach uralter Sitte (Gen. 21, 4) am achten Tage nach der Geburt beschnitten wurde (1, 57. 59). Bei jenem Feste nun, welches nach jüdischer Sitte zugleich das Fest der Namengebung war, begab es sich, daß die Verwandten und Freunde der Familie vorschlugen, das Kind nach dem Namen seines Vaters Zacharias zu nennen. Elisabet aber wollte ihm einen bedeutungsvollen Namen geben, in welchen sie nach der sinnigen Weise der Juden die Erinnerung hineinlegte an das, was ihr mit dem Geschenke dieses Kindes zu Theil geworden war. Das Kind sollte Johannes genannt werden, da der hebräische Name, welcher so gräzisirt zu werden pflegt (Jehochanan oder Jochanan), auf die Gottesgnade hindeutete, welche ihr in diesem Sohn ihres Alters zu Theil geworden war: und sie beharrte dabei trotz des Einspruchs der Verwandten und Freunde gegen diesen in der Familie nicht üblichen Namen (1, 60 f.). Damals geschah es, daß der hochbetagte Priester, welcher bisher ein stummer Zeuge dieser Scene gewesen war, seinen Mund aufthat und zu Aller Verwunderung mit unbeugsamer Entschiedenheit sich für den Wunsch der Mutter erklärte. Freilich in einem noch ungleich höheren Sinne. Denn nun erzählte er, wie ihm einst im Tempel zu Jerusalem eine Offenbarung zu Theil geworden sei, welche ihm dies Kind seines Alters verhieß, aber zugleich demselben die Bestimmung gab, der Wegbereiter des Messias zu werden. Nun schuldigte er sich selbst seines Unglaubens an, in dem er dieser Offenbarung doch nicht zweifellos zu glauben gewagt und darum bis heute geschwiegen habe von dem, was sein Herz so tief bewegte. Aber Schritt für Schritt hatte die Erfüllung der ihm gewordenen Verheißung seinen Unglauben tief beschämt. Sein Weib war schwanger geworden, sie hatte einen Sohn geboren: und wenn sie ihn heute Johannes genannt wissen wollte, so konnte er darin nur eine Bestätigung der Bestimmung dieses Sohnes sehen, der fortan heißen sollte nach der Gottesgnade, die in dem Wegbereiter des

Messias dem ganzen harrenden Volke erschien, Johannes, d. i. Gottes-huld, Gotthold.

Nur dies kann die geschichtliche Grundlage der Ueberlieferungen sein, welche in der Darstellung dieser Beschneidungsscene (1, 62 ff.) wiedergegeben sind und der Quelle des Evangelisten den Stoff für die Darstellung der dem Zacharias gewordenen Offenbarung boten (1, 8—22). Denn auch hier können wir das Gespräch des Priesters mit dem Engel nur für die schriftstellerische Form halten, in welche der Erzähler jene Offenbarung einkleidete. Auch hier ist es der Engel Gabriel, der die Botschaft bringt, auch hier ist ein Zug, wie 1, 18, zweifellos der altheiligen Geschichte entlehnt (1. Mos. 15, 8) und die Bestimmung des Sohnes 1, 17 durch alttestamentliche Prophetenworte charakterisirt (Mal. 4, 5 f.). Wenn hiernach auch nicht der Engel den Namen des Sohnes vorausbestimmte (1, 13), so bleibt es doch eine göttliche Fügung, daß des Vaters und der Mutter innere Erlebnisse in der Wahl dieses bedeutungsvollen Namens zusammentrafen. Ueberall aber ist es die Weise der mündlichen Ueberlieferung, daß sie das innerlich Motivirte als äußerlich bewirkt auffaßt und das Geistige im Sinnlichen zu veranschaulichen strebt. Hier widerspräche es außerdem aller Analogie, daß die Erinnerung an jene Beschneidungsfeier, durch lange Jahre von Mund zu Munde fortgepflanzt (1, 65 f.), sich ganz ungetrübt erhalten haben sollte. Die Trübung liegt übrigens lediglich darin, daß jenes Schweigen des Zacharias, das er selbst als die Folge seines Unglaubens auffaßte, in der Ueberlieferung als ein durch ein göttliches Strafwunder bewirktes betrachtet ist, das erst an jenem Tage ebenso wunderbar aufgehoben wurde. Daraus ergab sich von selbst Alles, was in unserer Erzählung über jenen geschichtlichen Thatbestand und die einfache Offenbarung über die Geburt und die Bestimmung des Sohnes hinausgeht. In allem Uebrigen weist die Darstellung jener Verkündigung noch in lebensvollen Zügen auf die Mittheilungen zurück, welche der alte Priester über die ihm vor mehr als neun Monaten gewordene Offenbarung gemacht hatte.

Einst weilte Zacharias mit den Genossen seiner Priesterklasse in Jerusalem: und als die priesterlichen Funktionen der Sitte gemäß verlost wurden, traf ihn das Loos, das Rauchopfer am Morgen im Heiligthum darzubringen, während das Volk in den Vorhöfen des

Tempels betete. Ahnungslos geht die schlichte Erzählung an der wundervollen Poesie der göttlichen Fügung vorüber, daß hier im Heiligthume des alten Bundes der erste Morgengruß den Tag des neuen Bundes verkündet, und zeigt damit eben nur, wie fern ihr die Erdichtung dieser Situation liegt. Im Wohlgeruch des Weihrauchs, den der Priester auf die glühenden Kohlen des Altars schüttet, wallt das Gebet des Volkes zu Gott empor, dessen stetiger Mittelpunkt die im Messias verheißene Errettung ist. Da wird ihm die göttliche Offenbarung zu Theil, daß das Gebet des Volkes Erhörung gefunden hat, und daß ein Sohn, der ihm geboren werden soll, dem in seinem Messias nahenden Jehova den Weg bereiten wird. Daß es eine Stunde tiefster Versenkung in Andacht und Gebet war, deren innere Erlebnisse in ihm diese Hoffnung weckten, so sehr dieselbe noch mit den Zweifeln rang, welche die bis ins Alter dauernde Unfruchtbarkeit seines Weibes und das lange fruchtlose Harren des Volkes auf die Erfüllung der Verheißungen immer wieder erregten, das zeigt am besten sein langes Verweilen im Tempel, welches das Volk in Verwunderung setzte: denn das minutenlange Engelgespräch, in das der Erzähler diese Offenbarung kleidet, hätte ein solches Verweilen doch sicher nicht erfordert. Aber als er heraustrat aus dem Tempel und Alles ihn mit Fragen nach der Ursache seines Verweilens bestürmte, da winkte er dem Volke Ruhe zu. Wir wissen, warum er schwieg.

Wer göttliche Offenbarungen im engeren Sinne überhaupt nicht zugiebt, der kann eine Erzählung nicht für geschichtlich halten, wonach die Hoffnung einer Thatsache, wie es die Geburt dieses Sohnes des Alters war, oder einer Bestimmung, wie diese, die so unberechenbar die höchsten Erwartungen des Volkes an ein erst zu erwartendes Menschenleben knüpft, durch göttliche Offenbarung gewirkt wird. Dann sollte man freilich auch nicht mehr aus der als sagenhaft aufgefaßten Geschichte, das Eine festhalten wollen, daß Johannes ein spätgeborener Sohn seiner Eltern war: dann hat man kein Recht mehr, die konsequente Mythenhypothese abzuwehren, welche auch diesen Zug ganz äußerlich der Geschichte eines Isaak, Simson oder Samuel nachgebildet sein läßt, wenn sie ihn nicht aus der Idee ableitet, daß der lange versagte Kindersegen ein besonders reicher sei, oder daß die be-

ſondere Gottesgnade, welche die betagten Eltern heimſuchte, auf eine beſondere Beſtimmung dieſes Kindes hindeutete. Aber der letzte Grund der Zweifel an der Thatſächlichkeit jener Offenbarung liegt doch wohl tiefer. Wer die Erſcheinung Jeſu nur nach den Maßſtäben anderer geſchichtlicher Erſcheinungen beurtheilt, der wird es auch für eine freie Geiſtesthat Jeſu anſehen, wenn er ſpäter an die Wirkſamkeit des Propheten am Jordan anknüpfte und ihn für ſeinen Wegbereiter erklärte. Er wird darum in dieſer Erzählung nur den mythiſchen Ausdruck dafür ſehen, daß ein geſchichtlich gewordenes Verhältniß in der Gemeinde als ein gottgewolltes und vorausbeſtimmtes aufgefaßt wurde. Haben wir aber Grund, an dem geſchichtlichen Kern dieſer Ueberlieferungen feſtzuhalten, ſo werden wir annehmen müſſen, daß es der ſchon in den Propheten geweiſſagte göttliche Rathſchluß war, welcher dem Meſſias einen ſolchen Vorläufer beſtimmt hatte, und daß Johannes von Geburt an berufen war, dieſer Vorläufer zu ſein. Dann aber begreift es ſich leicht, wie die ſeinen Eltern gegebene Verheißung dazu dienen ſollte und konnte, das Kind von früh an auf dieſen Beruf vorzubereiten und dafür zu erziehen. So gewiß freilich die direkte Anweiſung, die der Engel 1, 15 in dieſer Beziehung dem Zacharias ertheilt, dem Erzähler angehört, ſo beruht es doch lediglich auf einer Mißdeutung derſelben, wenn man darin ſieht, daß Johannes, wie Simſon und Samuel, zum lebenslänglichen Naſiräat geweiht werden ſollte, da weder das Evangelium ſelbſt (1, 80), noch irgend eine geſchichtliche Spur darauf führt, daß er als Naſiräer aufgewachſen. Aber daß eine Jugend, die unter beſtändigen Hinweiſen auf ſolche Hoffnungen und im Blick auf ſolche Aufgaben verlebt ward, wohl dazu dienen konnte, einen Mann zu reifen, der ſeiner göttlichen Beſtimmung gewachſen war, erklärt wohl zur Genüge den Zweck ſolcher Offenbarungen, ſoweit man nach göttlichen Zwecken überhaupt fragen darf.

Freilich darf der Zweck der Offenbarungen, wie ſie dem Zacharias und den Eltern Jeſu zu Theil wurden, keinesfalls zu eng gefaßt werden. Es galt ſchon jetzt, die längſt geſunkenen meſſianiſchen Hoffnungen des Volkes zunächſt in den kleinen Kreiſen der Frommen in

Israel neu zu beleben; und in den Ueberlieferungen aus dieser Vorgeschichte klingen in der That noch manche Worte an, in welchen die Betheiligten solche durch jene Offenbarungen neuerweckten Hoffnungen einst begeistert ausgesprochen haben müssen. Nur so erklärt sich, daß in der Darstellung der Verkündigungen (Luk. 1, 32 f.; 1, 16 f.) diese Hoffnungen einen Ausdruck gefunden haben, wie er unmöglich mehr gewählt werden konnte zu der Zeit, als diese Erzählungen niedergeschrieben wurden, weil damals die Erfüllung längst einen von den auf die alttestamentliche Verheißung gegründeten Erwartungen so wesentlich abweichenden Weg eingeschlagen hatte. Hier finden wir noch ganz die altprophetische Erwartung eines Davididen, der den Thron seiner Väter besteigt und ein ewiges Königreich über das Haus Jakob aufrichtet (vgl. 2. Sam. 7, 13); hier ist es Jehova selbst, der zur messianischen Zeit kommt, und dem der Vorläufer des Messias durch die Vollendung seiner in Geist und Kraft des Elias bewirkten sittlichen Reformation das Volk als ein wohl zubereitetes entgegenführt (vgl. Maleach. 3, 1. 4, 5. 6). Beides war doch nun einmal thatsächlich nicht eingetroffen: weder hatte Johannes die sittliche Reform durchgeführt, so daß der Messias ein bereitetes Volk fand, noch hatte dieser den Thron seiner Väter bestiegen. Dann aber konnte auch nicht erst vom christlichen Standpunkte aus dem Engel als göttliche Verheißung in den Mund gelegt werden, was sich so nicht erfüllt hatte. Es müssen vielmehr in der Ueberlieferung solche Prophetenworte umgangen sein, in denen die neuerwachten Hoffnungen sich ganz im Sinne und Geiste jener Zeit ausgesprochen hatten. Nun erst erhellt, daß auch die Züge in den Verkündigungsgeschichten, in welchen man noch mit dem meisten Recht eine Spur rein dichterischer Konzeption finden wollte, einen guten geschichtlichen Grund haben, da es ja sichtlich undenkbar ist, daß ein späterer Dichter sich rein künstlerisch so in die Situation und die Anschauungen einer weit zurückliegenden Zeit zurückversetzt haben sollte. Dies wird recht augenfällig, wenn man die sicher von dem ersten Evangelisten selbst herrührende Deutung des Jesusnamens (Matth. 1, 21), die bereits ganz die lehrhafte Auffassung der apostolischen Zeit zeigt, vergleicht mit dem Schwunge der Worte, in denen bei Lukas die Bestimmung Jesu und seines Vorläufers charakterisirt wird.

Jene Prophetenworte aber zeigen, daß der Geist der Weissagung wieder ausgegossen war, wie vor Alters. Seit vier Jahrhunderten war die Stimme der Prophetie verstummt, eine tote und ertötende Schriftgelehrsamkeit mußte dem Volke das lebenskräftige Walten des Gottesgeistes ersetzen. Es war das sicherste Zeichen der anbrechenden Heilszeit, der neuen Zeit, wo nach der alten Weissagung der Geist ausgegossen werden sollte über alles Fleisch (Joel 3, 1), daß der Geist der Prophetie wieder erwachte. Nicht nur Zacharias ward von diesem Geiste erfüllt (Luk. 1, 67), auch in den Kreisen der Stillen im Lande, die mitten im bunten Gewühl der Hauptstadt auf den Trost Israels warteten, sehen wir den Geist auf den greisen Symeon herabkommen (2, 25). Ja, ganz als sollte jene Weissagung schon buchstäblich erfüllt werden, kommt er bereits über alles Fleisch: Israels Söhne und Töchter beginnen zu weissagen. In Jerusalem hören wir von einer Prophetin Anna, der Tochter Phanuels (2, 36), und Elisabet selbst wird vom heiligen Geiste erfüllt (1, 41). Das sehen wir am deutlichsten an einem den höchsten Schwung alttestamentlicher Weissagung erreichenden Denkmal dieser neuen Prophetie, welches uns die Ueberlieferung aufbehalten hat (Luk. 1, 67—79). Auch dieser Lobgesang zeigt die Form der jüdischen Messiashoffnung noch in einer Ursprünglichkeit und Reinheit, die sie in der späteren christlichen Zeit nicht mehr bewahren, und die nur durch eine jener Zeit völlig fremde Kunstdichtung reproduzirt werden konnte. Derselbe wird auch keineswegs von dem Erzähler zur Ausschmückung der Beschneidungsscene dem Zacharias in den Mund gelegt (1, 64), sondern nach dem Abschluß derselben als eine auf dem Gebirge Juda noch fortgepflanzte Erinnerung aus jener Zeit nachträglich mitgetheilt.

Zacharias preist Jehova, den Gott Israels, der seinem Volk eine Erlösung bereitet habe und, um sie zu bringen, ein Rettungshorn, d. h. eine Macht, die dem Volke die Errettung bringen kann, in dem Hause seines Knechtes David erweckt, nämlich den Messias, von dem alle Propheten von uran geredet haben. Aber diese Errettung wird noch ganz gedacht als eine Rettung von den Feinden des Volkes, als eine Befreiung aus der Macht der dasselbe hassenden Heiden. Nicht die tiefgesunkene Generation der Gegenwart ist es, der diese Gottesthat zunächst gilt; es sind die frommen Väter, die auf die Segnung ihres

Samens gehofft haben und über das Elend ihrer Nachkommen trauern. An ihnen thut Gott Barmherzigkeit, indem er seines unverbrüchlichen Bundes gedenkt, den er mit ihnen geschlossen, des Eides, den er dem Erzvater Abraham einst geschworen hat. Aber nicht das äußere Wohlsein, so gewiß es damit gegeben ist, kann das letzte Ziel sein, zu dem diese Errettung führen soll. Errettet von der Hand seiner Feinde, soll das Volk fortan seinem Gott dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit. Die Wiederherstellung und Vollendung der wahren Theokratie ist das letzte Ziel, aber noch ist die politische Befreiung und die nationale Vollendung als ihre unerläßliche Vorbedingung gedacht. Zu dem ihm geborenen Kinde wendet sich der zweite Theil des Lobgesanges. Als ein Prophet des Höchsten soll es einst vor dem in der Heilszeit nahenden Jehova hergehen, ihm die Wege zu bereiten nach der Verheißung (Jes. 40, 3). Erkennen soll das ganze Volk, daß Errettung naht: denn er ist es, der dem durch ihn zur Buße geführten Volke Vergebung der Sünden ankündigt und so das schwerste Hinderniß entfernt, das in der Schuld des Volkes seiner Errettung im Wege steht. Noch keine Ahnung davon, wie diese Vergebung erst durch den Messias gebracht oder vermittelt werden kann; es ist der Vorläufer, der das Volk nach der prophetischen Verheißung (Jerem. 33, 8. Sacharja 3, 9) von seiner Sünde, wie von seiner Schuld reinigt. Erst das Ziel ist der Sonnenaufgang der messianischen Zeit, den das Erbarmungsherz Gottes beschlossen hat, um das Licht des Heils aufgehen zu lassen denen, die in der tiefsten Finsterniß des Elends sitzen, damit sie den Weg finden, der zum Heile führt.

Solche Stimmen der Weissagung hat Maria auf dem Gebirge Juda gehört: aber längst ehe dieselben nach der Geburt des Priesterkindes immer lauter und deutlicher erschallen konnten, soll ihr dort ein Zeichen geworden sein, das der in ihr geweckten Hoffnung die vollste Bestätigung gab. Die Ueberlieferung erzählte, daß beim Betreten des Priesterhauses und bei der ersten Begegnung mit Elisabet diese, vom heiligen Geist erfüllt, sie als die Mutter des Messias begrüßt habe. Elisabet selbst soll die Erkenntniß, daß sie es sei, auf eine Regung des Kindes, das sie unter dem Herzen trug, zurückgeführt haben, indem der Geist sie dieselbe als einen Ausdruck jubelnder

Freude erkennen lehrte, die offenbar dem im Schoße der Maria bereits gegenwärtigen Messias gelten sollte (Luk. 1, 40—45). Es ist eine auf Mißdeutung von 1, 15 beruhende Auffassung dieser Scene, wenn man das Kind, dem dort in immerhin plerophorischer Weise eine Geisteserfüllung von frühester Kindheit an verheißen wird, schon im Mutterleibe mit dem Geiste erfüllt und in Folge davon seinerseits den Messias begrüßend denkt; ebenso wenn man die Bewegung des Kindes im Mutterleibe, die im sechsten Monat der Schwangerschaft doch ein ganz natürliches Phänomen ist, als ein besonderes Gotteswunder betrachtet, das der Elisabet das Nahen des Messias kundthun sollte. Allein auch wenn man bei den schlichten Worten der tiefempfundenen Erzählung stehen bleibt, wird man den Eindruck nicht los, daß dieselbe eigentlich voraussetzt, Elisabet kenne bereits die Bestimmung des Kindes, das sie selbst erwartet, was mit den Voraussetzungen der Erzählung im direkten Widerspruch steht. Auch die Seligpreisung der Maria um ihres Glaubens willen 1, 45, die ohnehin im Ausdruck auffallend an Apostelgesch. 27, 25 erinnert, scheint eine Anspielung auf den Unglauben des Zacharias vorauszusetzen, von dem doch Elisabet noch so wenig weiß, wie von der ihm zu Theil gewordenen Offenbarung. Hier scheinen also schon in der Ueberlieferung, die der älteren Erzählung zu Grunde liegt, oder in der Art, wie sie Lukas aufgefaßt und dargestellt hat, Verschiebungen vorgekommen zu sein, die es zweifelhaft machen, ob nicht die Bestätigung ihrer Hoffnung, welche Maria in dem Priesterhause fand, und weissagende Worte der Elisabet, die ihr später ihre hohe Bestimmung verkündeten, erst die Form dieser Begrüßungsscene gestaltet haben. Es darf nicht übersehen werden, daß dieselbe doch wesentlich dazu geschildert wird, um an sie ein zweites Denkmal jener Zeit der neuerwachenden Prophetie anzuknüpfen, daß sie den geschichtlichen Anlaß zeichnen will, bei dem man sich das Magnifikat (Luk. 1, 46—55) etwa entstanden denken könne. Dasselbe ist gesättigt mit Reminiscenzen an die Psalmendichtung des Alten Testaments, in welcher alle frommen Israeliten lebten, und insbesondere an den in ähnlicher Situation gesprochenen Lobpsalm der Mutter Samuels (1. Sam. 2, 1—10); aber gerade die mehr andeutende als ausführende Zeichnung des Hoffnungsbildes, das die Seele des Sängers erfüllt, zeugt für die

Ursprünglichkeit dieses dichterischen Ergusses. Ob derselbe wirklich von der Maria herrührt, ob er erst von dem Erzähler dieser Geschichten (etwa durch Einschaltung von 1, 48) ihr in den Mund gelegt ist, können wir natürlich nicht mehr ermitteln.

In hellem Jubel schwingt sich der Lobgesang auf zu Gott, der mit dem Anbruch der Heilszeit dem Volke die große Errettung bereitet, und verweilt mit naiver Freude bei dem Nachruhm, den die Erhebung der niedrigen Magd zur höchsten Bestimmung ihr in Aussicht stellt. Er preist das Wunder, das der Allmächtige an ihr gethan, aber um der Bewährung willen, die seine Heiligkeit und Barmherzigkeit dadurch gefunden hat bei den Gottesfürchtigen, für die auch hier noch ausschließlich die Aussicht auf das messianische Heil sich aufthut. Er blickt zurück auf die Beweisung dieser Heiligkeit und Barmherzigkeit, die Gott je und je mit mächtigem Arm hinausgeführt hat; und auch hier zeigt sich in der Ausmalung der Vorbilder dessen, was Jehova jetzt zu thun im Begriffe steht, daß es sich um die Errettung des Volkes von seinen übermüthigen Feinden handelt, deren jäher Sturz dem Volke das Heil verheißt, daß Gott die Niedrigen erheben und die im Elend Schmachtenden mit der Fülle aller irdischen Güter sättigen will. Er gipfelt endlich in der Hinweisung auf die große Heilsthat Gottes, durch die er bereits angehoben hat, sich seines Knechtes Israel anzunehmen: und auch hier ist es seine Barmherzigkeit und Treue, mit der er die den Vätern gegebenen Verheißungen erfüllt und an Abraham und seinem Samen thut, wie er ihm geschworen hat.

So begrüßen diese Lieder, diese Weissagungen in dem Kreise der Frommen auf dem Gebirge Juda das erste Morgenroth der neuen Heilszeit, das bereits hoffnungsvoll heraufdämmert. Und wie manchmal mag in jenem Kreise der Lobgesang erklungen sein, den unser Erzähler den himmlischen Heerschaaren in den Mund legt, welche die Hirten auf Bethlehems Fluren Gott preisen zu hören glaubten: Ehre sei Gott in den Höhen und auf Erden Heil unter den Menschen seines Wohlgefallens! (Luk. 2, 14.).

4. Die Geburt in Bethlehem und der Prophetengruß.

Etwa zwei Stunden südöstlich von Jerusalem an der Straße nach Hebron liegt das Städtchen Bethlehem, ursprünglich Bethlehem Ephrata genannt, d. h. das Haus des Brodes im Fruchtgefilde. Noch heute finden wir die terrassenförmigen Gehänge der näheren Umgegend mit Baumpflanzungen und reichen Feldern bedeckt, auf den benachbarten Bergen im Süden üppige Wiesen mit seltenem Reichthum an Viehfutter und prangendem Blumenschmuck. Schon nach Micha (5, 1) war es zu unbedeutend, um ein selbständiges Tausend (von Familienhäuptern) zu bilden; unsere Quellen nennen es bald eine Stadt (Luk. 2, 4), bald nur einen Flecken (Joh. 7, 42), und so noch die Späteren. Aber ein Glorienschein der Vergangenheit ruhte auf dem unbedeutenden Städtchen: denn hier war der ruhmreiche König geboren, an den sich die schönsten Erinnerungen des Volkes knüpften (vgl. 1. Sam. 16, 1. 17, 12), und der Zauber dieser Erinnerungen umfloß noch immer die alte Davidstadt (Luk. 2, 11).

In Nazaret wohnten Joseph und Maria, in Nazaret ohne Zweifel hatte jener seine Verlobte auf göttliches Geheiß heimgeführt. Dennoch erzählen beide Evangelisten, daß Jesus in Bethlehem geboren sei (Matth. 2, 1. Luk. 2, 7). Freilich hat man die Frage aufgeworfen, ob diese Angabe nicht etwa nur aus der Weissagung erschlossen sei. Denn wenn auch die Weissagung Micha's (5, 1) keineswegs die Deutung unwidersprechlich fordert, wonach der Messias in der alten Davidstadt geboren werden sollte, so erhellt doch aus den Evangelien, daß man schon damals dies aus jener Prophetenstelle ableitete (Matth. 2, 5), und daß das Volk die Abkunft des Messias aus Bethlehem für schriftgemäß hielt (Joh. 7, 42). Aber daraus, daß der grübelnde Scharfsinn der Schriftgelehrten, als es galt, über den muthmaßlichen Geburtsort des Messias Rechenschaft zu geben, auf die Michastelle verfiel, und daß die Abneigung gegen den galiläischen Messias (Joh. 7, 41) einmal das Zutreffen dieses messianischen Merkmals bei ihm vermissen zu dürfen glaubte, folgt doch noch keineswegs, daß in der Volkserwartung die Geburt des Messias in Bethlehem auf Grund der Weissagung etwa in derselben Weise feststand, wie die durch die ganze Geschichte der Prophetie nahe gelegte und durch den

ganzen Charakter der damaligen Messiashoffnung geforderte Abstammung von David. Und selbst wenn sie sich als allgemeiner verbreitet erweisen ließe, so stand doch der naiven Umbildung einer solchen Erwartung in die Voraussetzung, daß Jesus in Bethlehem geboren sei, die allgemein verbreitete Kunde im Wege, daß Jesus ein Nazarener, daß Nazaret seine Vaterstadt sei (vgl. Kap. 1). Denn die daraus sich immer zunächst ergebende Folgerung, daß Jesus auch dort geboren sei, war und blieb für die Bildung einer gegentheiligen Vorstellung, die sich allein auf eine zweifelhafte Deutung der Michaweissagung berufen konnte, ein schwerwiegendes Hinderniß. Natürlich kann freilich auch umgekehrt die Thatsache, daß Jesus im Volk als Nazarener galt, nicht ein Beweis dafür sein, daß die Annahme der bethlehemitischen Geburt nur auf einer dogmatischen Voraussetzung ruhte, da man doch überall den Ort, wo jemand seine Jugend verlebt und wo sein Vaterhaus stand, als seine Heimath bezeichnet, auch wenn durch zufällige Umstände seine Geburt an einem anderen Orte erfolgt ist, oder die Eltern mit ihm in frühester Kindheit eine Zeitlang anderswo sich aufgehalten haben. Unmöglich kann man erwarten, daß Johannes, der die ganze alte Ueberlieferung als bekannt voraussetzt, erst 1, 46. 7, 42 jene Volksmeinung korrigiren müßte, um nicht als Zeuge gegen die Geburt Jesu in Bethlehem zu gelten. Richtig ist nur, daß diejenigen, welche die ganze Vorgeschichte bei Matthäus und Lukas für sagenhaft halten, keinen Grund mehr haben, diesen einen Zug, in dem sie zusammentreffen, als geschichtlich anzunehmen.

Ohnehin scheint gerade der Zusammenhang, in welchem bei beiden Evangelisten die Geburt Jesu in Bethlehem berichtet wird, einen Widerspruch zu enthalten und somit die Geschichtlichkeit jener Angabe in Frage zu stellen. Unser erstes Evangelium läßt, unbefangen für sich genommen, keine andere Auffassung zu, als daß Joseph und Maria ursprünglich in Bethlehem gewohnt haben und nur durch besondere Umstände später zur Uebersiedelung nach Galiläa, sowie zur Wahl Nazarets als ihres ständigen Wohnsitzes bewogen sind (vgl. Matth. 2, 22 f.). Lukas dagegen berichtet mit aller wünschenswerthen Deutlichkeit, daß Nazaret ihr ursprünglicher Wohnsitz war (1, 26. 2, 4), und daß sie, weil nur durch besondere Umstände nach Bethlehem geführt (2, 1—5), selbstverständlich dorthin so bald als möglich

zurückkehrten (2, 39). Da aber beide Evangelisten nur aus einem Schatz vereinzelter Ueberlieferungen über diese Vorgeschichte schöpfen, so kann es nicht auffallen, wenn der erste Evangelist aus der überlieferten Thatsache der Geburt in Bethlehem erschließt, daß dies der ursprüngliche Wohnsitz der Eltern gewesen sei, und daß ihre ebenso sicher überlieferte spätere Heimath in Nazaret nur die Folge einer Uebersiedelung dorthin gewesen sein könne. Auch die Kombination des Lukas beruht natürlich auf unvollständiger Kunde der Thatsachen: und eben diese rein schriftstellerischen Reflexionen, durch die sie zwei scheinbar sich widersprechende Thatsachen kombiniren, verbieten durchaus die Annahme, daß die eine ihnen nur eine unbefangene dogmatische Voraussetzung war, die doch nur solange festgehalten werden konnte, als ihr keine andere Thatsache im Wege stand. Andrerseits ist die naive Art, wie jeder die Voraussetzungen des Anderen völlig ignorirt, eben nur ein neuer Beweis, daß er die Schrift desselben nicht kannte: und dann kann ihr Zusammentreffen in der Voraussetzung der bethlehemitischen Geburt nur auf geschichtlicher Ueberlieferung beruhen. Denn die Entstehungsverhältnisse unserer Evangelien erlauben die Annahme schlechterdings nicht, daß zu ihrer Zeit eine ursprünglich in der Sage gebildete Voraussetzung bereits den Charakter einer festen geschichtlichen Ueberlieferung angenommen hatte, weil dann die Entstehung jener Sage in eine Zeit hinaufdatirt werden muß, welche, da sie den wirklichen Ereignissen noch zu nahe stand, dieselbe ganz unmöglich macht. Nur die Anschauung, welche unsere evangelischen Erzählungen für ganz freie Dichtung hält, kann sich bei dem seltsamen Zufallsspiel beruhigen, daß jeder der beiden Evangelisten diesen Zug selbständig gebildet habe.

Ganz unabhängig davon ist die Frage, ob zur Zeit, als unsere Erzählungen entstanden, noch die Gründe bekannt waren, welche die Eltern Jesu nach Bethlehem geführt hatten. An sich wäre es durchaus nicht auffallend, wenn dieselben damals längst vergessen waren. Wie leicht konnten Familienbeziehungen, welche der Davidide noch in der alten Stammstadt seines Geschlechts hatte, ihn einmal zu einer Reise dorthin veranlassen, wenn er nicht etwa geradezu beabsichtigte, nach Bethlehem überzusiedeln, damit das Kind der Verheißung in der alten Königsstadt geboren werde. Wie nahe lag es dann dem Er-

zähler, dies als eine göttliche Fügung aufzufassen, die er immerhin durch eine ausdrückliche göttliche Weisung sich vermittelt denken konnte. Ist dies nicht geschehen und jene Reise Josephs vielmehr an ein politisches Ereigniß angeknüpft, so liegt alle Wahrscheinlichkeit vor, daß hier eine Erinnerung an den wirklichen Sachverhalt die Ueberlieferung geleitet hat. Es bleibt doch eine seltsame Vorstellung, daß Lukas oder der Verfasser seiner Quelle ein solches frei fingirt oder ein ihm nach Apostelgesch. 5, 37 wohlbekanntes, wie die Schatzung des Quirinius, dazu benutzt haben soll, obwohl die geringste Ueberlegung ihm zeigte, daß dieselbe weder nach ihrer Zeitstellung noch nach der in Judäa längst nur zu bekannten und dem Heidenchristen Lukas erst recht geläufigen Weise der römischen Steuereinschätzungen die Eltern Jesu nach Bethlehem führen konnte. Freilich ist nicht ausgeschlossen, daß die Erinnerung an jenes Ereigniß in der Ueberlieferung bereits verblaßt war, und so der eigentliche Anlaß der Reise von dem Erzähler unrichtig aufgefaßt wurde. Das müßte er aber sein, wenn wirklich Luk. 2, 1 von einer Schatzung die Rede wäre, welche der Kaiser Augustus über das ganze römische Reich ausschrieb. Denn alle Versuche, einen allgemeinen Reichscensus oder wenigstens einen Provinzialcensus für jene Zeit wahrscheinlich zu machen, sind doch ohne Erfolg geblieben und müssen daran scheitern, daß Palästina damals garnicht als Provinz zum römischen Reiche gehörte, sondern unter einem selbständigen Könige stand, welcher staatsrechtlich ein Bundesgenosse der Römer war. Geschichtlich wissen wir unter Augustus nur von einem dreimaligen Reichscensus, welcher die römischen Bürger betraf, und zu diesen gehörten die Juden nicht.

Allein der Wortlaut jener Angabe, welche, weil sie die nothwendige Voraussetzung der folgenden Erzählung bildet, bereits in der von Lukas benutzten Quelle gestanden haben muß, führt durchaus nicht auf ein kaiserliches Edikt, welches die Einschätzung zur Besteuerung anordnete, und welches nach den uns bekannten geschichtlichen Verhältnissen in dieser Form für Palästina nicht erlassen werden konnte, sondern lediglich auf eine Verordnung, welche eine allgemeine Volkszählung anbefahl, wie sie den konsolidirenden Regierungstendenzen des Kaisers entsprach, an der allgemeinen Reichsvermessung ihr Analogon hatte und sich auch auf die Länder der Vasallenkönige erstrecken

konnte. Wenn es aber Thatsache ist, daß Augustus statistische Aufzeichnungen besaß, welche die Volksmenge, die waffenfähige Mannschaft, die Steuerkraft des gesammten Reiches feststellten und sich auch auf die Länder der Bundesgenossen erstreckten (vgl. Sueton, Oktav. 20. 101. Tacit. Ann. 1, 11), so müssen derartige Volkszählungen, wenn jene Statistik ihren Werth behalten sollte, immer wieder durch das ganze Reich hin vorgenommen sein. Es ist doch nicht zu verwundern, wenn die zeitgenössischen Schriftsteller von solchen rein administrativen Maßregeln, die regelmäßig wiederkehrten, nichts erzählen: und eine solche wird es gewesen sein, die Joseph nach Bethlehem geführt hat. Die Erzählung giebt nicht die leiseste Andeutung von der hohen Bedeutsamkeit, welche der grübelnde Scharfsinn der Ausleger in dieser Fügung gefunden haben will, sei es, daß man das Zusammentreffen des Beginns der Erlösung mit der Vollendung der Knechtung Israels hervorhob, oder die universelle Bedeutung Jesu für das ganze Weltreich darin ausgedrückt fand. Gerade daraus aber folgt, daß keine solche Vorstellung die Ueberlieferung bei dieser Kombination geleitet hat, sondern daß dieselbe auf geschichtlicher Erinnerung beruhen muß.

Eine ganz andere Frage ist es, ob dem Evangelisten, der in seiner mehr historiographischen Weise die orientirende Notiz 2, 2 hinzugefügt hat, dieser geschichtliche Sachverhalt noch durchsichtig gewesen ist. Daß derselbe diese Maßregel mit der Schatzung unter Quirinius verwechselt haben sollte, die ihm nach der Apostelgeschichte mit ihren geschichtlichen Umständen sehr wohl bekannt ist, erscheint freilich von vorn herein als höchst unwahrscheinlich. So gewiß er dieselbe nach der Art, wie er sie mit dieser Schatzung in Parallele stellt, für eine eigentliche Einschätzung gehalten hat, so deutlich unterscheidet er sie von jener, wenn er sagt, so sei eine erste Schatzung unter dem Prokonsulat des Quirinius zu Stande gekommen. Dabei kann er nicht an eine erste Schatzung der Juden denken, da er ja nach seiner Auffassung von 2, 1 an eine allgemeine Reichsschatzung denkt, sondern nur an eine erste, die Quirinius als Provinzialchef von Syrien abhielt, und die er also eben von der bekannteren zweiten, welche die Annexion Judäa's introduzirte, unterscheiden will. Hier verbindet sich nun freilich mit jener Verwechslung ein zweiter geschichtlicher Irrthum: denn zur Zeit der Geburt Jesu war nicht P. Sulpicius Quirinius, sondern C. Sentius

Saturninus Prokonsul von Syrien. Allerdings hat man vielfach aus Zeugnissen des Alterthums wahrscheinlich zu machen gesucht, daß Quirinius zweimal Statthalter von Syrien gewesen sei: allein diese Versuche ermangeln doch gar sehr der vollen Ueberzeugungskraft und führen immer nicht recht auf die Zeit, um die es sich hier handelt. Man wird also annehmen müssen, daß Quirinius, von dem wir wissen, daß er etwa um jene Zeit mit außerordentlichen Aufträgen im Orient thätig war (vgl. Tac. Ann. 3, 48), als Kaiserlicher Kommissar jene Volkszählung geleitet hat, und daß Lukas ihn irrthümlich dabei in der höheren Stellung denkt, die er später als Prokonsul von Syrien inne hatte. Es bedarf sicher nicht der abenteuerlichen exegetischen Kunststücke, mit welchen man immer wieder den klaren Text quält, um ihn dieses sehr begreiflichen Irrthums zu entlasten.

Hätte es sich um eine Einschätzung gehandelt, so wäre derselben nach römischem Rechte jeder an seinem Wohnorte unterworfen gewesen; hier aber sollte sich jeder nach seiner Stammstadt begeben (Luk. 2, 3), so daß die Erzählung selbst indirekt die Annahme eines eigentlichen Census ausschließt. Es war nur politisch klug, wenn eine Maßregel, der man im Volke kaum umhin konnte, verhängnißvolle Hintergedanken unterzulegen und mit Mißtrauen entgegenzusehen, in der der nationalen Sitte entsprechenden Form der geschlechterweisen Zählung ausgeführt wurde, zumal wenn hierbei die öffentlichen Geschlechtsregister die Kontrole erleichterten. Das schloß ja immerhin nicht aus, daß dies nur angeordnet war, soweit noch die Familien ihren Ursprung auf die alten Geschlechter zurückführen konnten, während für die Uebrigen andere Formen der Zählung angewandt wurden: aber daß die Familie Josephs zu den ersteren gehörte, haben wir gesehen. Freilich wäre Maria in keinem Falle zur Mitreise verpflichtet gewesen: aber unsere Quelle behauptet auch keineswegs, daß sie mitgereist sei, um sich mit aufzeichnen zu lassen, sondern sie motivirt ihre Mitreise ausdrücklich durch ihren damaligen Zustand (2, 5). Gewöhnlich vermuthet man, daß Joseph sein junges Weib in der unruhigen Zeit oder in den Gefahren der entscheidungsschweren Stunde, die ihr bevorstand, nicht habe allein lassen wollen. Aber näher liegt wohl, daß es Joseph, der mit Bestimmtheit die Geburt eines Sohnes erwarten durfte, daran lag, falls bei der Volkszählung die Entbindung schon erfolgt sein

sollte, denselben von vorn herein als seinen legitimen Sohn in die öffentlichen Register eintragen zu lassen.

So kamen Joseph und Maria nach Bethlehem. Daß sie in der alten Davidstadt noch Beziehungen hatten, erhellt klar daraus, daß sie dort auf Gastfreundschaft gerechnet: denn ausdrücklich erwähnt die Erzählung, daß bei der Ueberfüllung des Städtchens durch solche, welche der gleiche Zweck hingeführt, im Hause des Gastfreundes (2, 7) kein Raum mehr war. Ohnehin gab es nach damaligen Verhältnissen in dem kleinen Städtchen schwerlich eine Karavanserei, wie sie sonst mit ganz anderem Ausdruck bezeichnet wird (10, 34, vgl. dagegen 22, 11). Freilich führen ihre dortigen Beziehungen auch nur auf Hirtenleute: denn offenbar war es eine Stallung, in der sie schließlich Unterkunft fanden und finden konnten, da die Herden noch auf dem Felde nächtigten (2, 8). Wenn aber eine alte Ueberlieferung bei Justin und Origenes Jesum in einer Höhle bei der Stadt geboren werden läßt, so ist das mit der evangelischen Erzählung sehr wohl vereinbar, da dergleichen Höhlen öfter zu Viehställen eingerichtet wurden. Nur in sehr gequälter Weise hat man versucht, auch darin einen legendenhaften Zug nachzuweisen. Wenn die Sage dabei wirklich auf Psalm 78, 70 oder auf Jesaja 1, 3 reflektirte, so zeigt die spätere Legendendichtung, wieviel drastischer dieselbe einen solchen Zug zu verwerthen wußte, indem sie Ochs und Esel das Jesuskind anbeten ließ. Vielmehr haben wir es sicher als eine geschichtliche Erinnerung zu betrachten, daß der Heiland der Welt seine erste Lagerstätte in einer Krippe gefunden hat. Gewiß stimmt dieser Zug sehr wenig zu der Tendenz, die Geburt Jesu zu verherrlichen, welche doch vorausgesetzt werden müßte, wenn wir hier sagenhafte Gebilde vor uns hätten. Wir können freilich nicht umhin, eine bedeutungsvolle Fügung darin zu sehen, daß schon der Eintritt Jesu in diese Welt ihn von tiefster Niedrigkeit umgeben zeigt: aber wenn wir uns hier wirklich in einem Kreise von Sagen oder Dichtungen bewegen, wo man von Königsthronen träumte und die Eltern eigens in die alte Königsstadt geführt hatte, um das Königskind dort geboren werden zu lassen, so ist es nur eine seltsame Einmischung moderner Vorstellungen, wenn man den Glanz seiner Geburt durch den Kontrast eines dunklen Stalles und einer armseligen Krippe nur noch gehoben glaubte.

Freilich glaubt man gerade hier unleugbare Spuren einer verherrlichenden Sagenbildung wahrzunehmen, welche das Ereigniß der Geburt Jesu umsponnen hat. Oder singen nicht die himmlischen Heerschaaren dem Himmelskinde ihren Lobgesang und knieen nicht anbetende Hirten um die Krippe zu Bethlehem? Aber hier wird es doch handgreiflich klar, wie sich in solchen Anschauungen nur der Zauber, mit dem je und je die Phantasie der anbetenden Christenheit die Krippe zu Bethlehem umwoben hat, mit dem, was der schlichte Text nach seiner unbefangenen Auffassung uns erzählt (Luk. 2, 8—20), vermischt. In der naivsten Weise beruft die Erzählung sich auf das Zeugniß der Mutter Jesu (2, 19), wenn sie berichtet, wie in der heiligen Nacht Hirten, die auf dem Felde die Herden bewacht hatten, bei der Krippe zu Bethlehem erschienen und zur Verwunderung der Anwesenden erzählten, sie hätten „ein Gesicht der Engel" gesehen, das ihnen kundgethan, wie in dieser Nacht in der Davidstadt der Messias Israels geboren sei. Von einer Anbetung ist nicht die Rede, von einer Verherrlichung der jungfräulichen Geburt steht so wenig da, daß die Erzählung vielmehr die Verwunderung der Eltern hervorhebt, die bisher allein um die messianische Bestimmung des Kindes wußten und nun sahen, wie dies selige Geheimniß ihres Hauses auch Fernstehenden kund geworden war. Gott lobend und preisend kehren die Hirten um, als sie in dem Kindlein, in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegend, die Bestätigung der Freudenbotschaft gefunden, die ihnen auf dem Felde geworden; denn nun wissen sie, daß dem Volke die Stunde der Errettung geschlagen hat.

Auch hier setzt die Erzählung allerdings voraus, daß es Gottesoffenbarungen giebt, durch welche auch den Niedrigsten unter den Frommen dieser Erde das tiefste Geheimniß göttlicher Rathschlüsse kund werden kann. Aber auch hier versteht es sich von selbst, daß der Bericht der tief erregten Hirten über ihr Erlebniß, ohnehin erst in mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt, nicht als trockene prosaische Berichterstattung genommen werden darf, daß daher die Form, in welche der Erzähler die ihnen gewordene Kundmachung kleidet, ihm angehört, wie wir noch in dem Engellobgesang die Gedanken wiederklingen hörten, welche in den Kreisen der neuerwachten Prophetie die Herzen bewegten. Daß diese Offenbarung die Hirten nach Bethlehem

trieb, verſteht ſich doch wohl von ſelbſt: und daß ſie dort erfuhren, in welchem Hauſe daſelbſt in dieſer Nacht ein Kind geboren ſei, begreift ſich leicht genug, ohne daß wir der Vermittlungen bedürfen, welche man durch erdichtete Beziehungen der Hirten zu dem Hauſe, in dem Maria und Joſeph eingekehrt waren, erſt gewinnen wollte. Daß auch hier das Beſtätigungszeichen, das die Hirten bei der Krippe zu Bethlehem fanden, wo ſie ohne Zweifel auch von den in den Eltern erweckten Hoffnungen erfuhren, bereits in die Engelbotſchaft zurückgetragen iſt, verſtehen wir nach der Analogie früherer Vorgänge, die wir bereits kennen gelernt. Auf die vorwitzige Frage aber, woher gerade dieſen Hirten, die vielleicht die Erfüllung ſolcher Hoffnungen garnicht mehr erlebten, jene Offenbarung zu Theil ward, würde ſchon die Antwort genügen, daß eben mit der Geburt Jeſu die Zeit beginnt, wo das religiöſe Leben des Einzelnen erſt ſeinen wahren Werth empfängt und daher auch ein Gegenſtand der ſegnenden und vorſorgenden Gnade Gottes wird. Mögen aber dieſe Hirten durch die Erfahrungen der heiligen Nacht befähigt ſein, einſt durch alle Kämpfe und Prüfungen der Erfüllungszeit hindurch ſich der Gemeinde der Meſſiasgläubigen anzuſchließen und ihres Heiles theilhaftig zu werden, oder mögen ſie nur mit dem neugeſtärkten Glauben an die Erfüllung aller Verheißungen entſchlafen ſein: immer ward zugleich den Eltern durch ihr Erſcheinen an der Krippe eine Stärkung ihres Glaubens zu Theil und eine Verſiegelung der Hoffnung auf die Zukunft ihres Kindes, die ihnen nach dem Zeugniß unſerer Quelle unvergeſſen geblieben iſt.

Vergeblich hat man durch künſtliche Berechnungen geſucht, aus den evangeliſchen Berichten den Geburtstag Jeſu feſtzuſtellen. Man ſuchte zunächſt die Zeit zu ermitteln, wo die Prieſterklaſſe Abia (Luk. 1, 5) ihren Tempeldienſt hatte. Aber alle dieſe Verſuche ſcheitern an der völligen Unſicherheit der Ausgangspunkte, mochte man den Turnus der Prieſterklaſſen nun von dem Anfangspunkt beim erſten Tempelweihfeſte oder von dem Endpunkt bei der Zerſtörung Jeruſalems aus berechnen, ſowie an der völligen Ungewißheit darüber, ob dieſer Turnus überhaupt je ohne alle Unterbrechung und Ausnahmen fortgedauert hat. Auch müßte zuvor das Geburtsjahr Jeſu und die ungefähre Jahreszeit feſtſtehen, da jede Klaſſe zweimal

im Jahre herankam. Endlich aber ist, selbst wenn diese Berechnung geglückt wäre, damit lediglich nichts gewonnen. Denn die Angaben über die Zeit, wo Elisabet empfing, und über den sechsten Monat, in welchem der Maria die Empfängniß verkündet ward (Luk. 1, 24. 26), sind so allgemeiner Natur, daß sich darauf keine Tagberechnung gründen läßt, zumal ja auch die Zeit, die bis zur Geburt verfließen mußte (1, 57. 2, 6), nicht auf den Tag zu bestimmen ist. Daß der Tag, auf welchen die Kirche nach längerem Schwanken die Feier der Geburt Jesu festgesetzt hat, nicht auf chronologischen Berechnungen beruht, ist gewiß. Aber selbst die Annahme, daß sich wenigstens das negative Resultat ergebe, der wirkliche Geburtstag Jesu könne nicht in die Winterszeit gefallen sein, weil die Herden nach talmudischer Tradition vom März bis November im Freien zu nächtigen pflegten, ist nicht unangefochten geblieben. Mit Recht ist darauf aufmerksam gemacht, daß dies wohl von dem Austreiben der Herden auf die höheren Alpenwiesen gelten mag, daß aber in den Thälern und in der Nähe der Ortschaften je nach den Witterungsverhältnissen die Herden viel länger im Freien verweilen konnten.

Acht Tage nach der Geburt wurde dem Gesetze gemäß das Kind beschnitten (Lev. 12, 3) und dadurch in die gottgeweihte Volksgemeinde Israels aufgenommen. Vom Standpunkte der Anschauung aus, welche in diesen Geschichten nur die verherrlichende Kindheitssage erblickt, sollte man sich billig schon wundern, daß die Beschneidung, welche doch immer als die Ablegung der Unreinheit am Fleische aufgefaßt ward (vgl. Kol. 2, 11), an dem in wunderbarer Weise von Gott geschenkten Kinde vollzogen wird. In der Wirklichkeit war ein Messias, der nicht durch die Beschneidung dem Volke der Verheißung einverleibt gewesen wäre, für das judenchristliche Bewußtsein ein undenkbarer Widerspruch. Auch hier wurde bei der Beschneidung des Kindes (Luk. 2, 21) ihm zugleich der Name gegeben. Ob der Name Jesus eine Verkürzung aus Jehoschua (Jehova ist Hilfe) oder direkte Wiedergabe des hebräischen Jeschua ist, kann nicht mehr ermittelt werden: jedenfalls deutet er auf die Hilfe und Rettung, die durch seinen Träger dem Volke kommen sollte. Allerdings war derselbe, sonderlich

nach dem Exil, ein durchaus nicht ungewöhnlicher: aber wir haben hier doch nur die Wahl, entweder bei dem wunderlichsten Zufallsspiel stehen zu bleiben, daß dieser freigewählte Name so präzis dem höchsten Berufe dessen entsprach, der ihn trug, oder anzunehmen, daß diese Namengebung eine göttliche Fügung war, die den dem Kinde gegebenen Beruf zum Ausdruck bringen sollte. Unsere Evangelisten wissen sich das freilich nur so zu vermitteln, daß die seine Geburt verkündigenden Engel den Namen vorausbestimmt hatten (Matth. 1, 21. Luk. 1, 31): aber nach unserer Auffassung dieser Verkündigungsscenen haben sie damit doch nur die Wahrheit zum Ausdruck gebracht, daß nach Gottes Rath und Willen die durch die göttliche Offenbarung in den Eltern erweckte Hoffnung auf die messianische Bestimmung des Kindes in diesen bedeutungsvollen Namen hineingelegt ist.

Nach dem Gesetze (Lev. 12, 2 ff.) waren die Wöchnerinnen nach der Geburt eines Knaben sieben Tage lang unrein und mußten sich dann noch 33 Tage im Hause halten, bis sie im Tempel das Reinigungsopfer darbringen und wieder an der Gemeinschaft der gottgeweihten Volksgemeine vollen Antheil nehmen durften. Lukas erzählt ausdrücklich, daß die Eltern Jesu zur gesetzmäßigen Zeit nach Jerusalem heraufzogen, um ihre gesetzliche Pflicht zu erfüllen (2, 22), und hat sogar die Erinnerung aufbehalten, daß sie das Opfer der Armen brachten, zwei Turteltauben oder ein Paar junge Tauben (2, 24, vgl. Lev. 12, 8). Ferner mußte jeder Erstgeborene Jehova als sein spezielles Eigenthum dargestellt werden, um dann von der Verpflichtung zum Tempeldienst, der ja längst den Leviten übergeben war, losgekauft zu werden (Exod. 13, 2. 12 f.): und auch diese Darstellung (Luk. 2, 22 f.) wird ausdrücklich mit Berufung auf die gesetzliche Ordnung als die Absicht ihres Tempelbesuchs genannt (vgl. 2, 27). Sicher also bewegen wir uns hier nicht auf dem Gebiete der Sage, sondern völlig nüchterner, an die jüdisch-gesetzlichen Ordnungen anknüpfender Geschichte. Undenkbar bleibt es vielmehr, wie die Sage darauf verfallen konnte, der jungfräulichen Mutter die Reinigungspflicht aufzuerlegen, welche doch von der Anschauung der den geschlechtlichen Vorgängen anhaftenden natürlichen Unreinheit ausging. Wäre wirklich die Tendenz, die Gesetzesstrenge der Eltern aufzuweisen, stark genug gewesen, dies zu fordern, so hätte sie ja so leicht gerade hier

durch eine wunderbare Inhibirung dieser Pflichterfüllung noch einmal das Wunder der jungfräulichen Geburt verherrlichen können, das von derselben zu befreien schien. Auch die Darstellung im Tempel schien doch auf ein Kind nicht zu passen, das in höherem Sinne als alle Priester dem Dienste Gottes geweiht war: und meinte die Sage aus irgend einem Grunde dieses Zuges zu bedürfen, so hätte sie sicher die Befolgung dieser gesetzlichen Ordnung sich nicht vollziehen lassen ohne ein Wort, das ihre Anwendbarkeit rechtfertigte, oder ihr eine allem Vorangehenden entsprechende höhere Deutung unterlegte.

Wir dürfen nämlich allerdings nicht übersehen, wie diese selbstverständlichen Vorgänge nur erwähnt werden, um die Situation zu erläutern, in welcher sich ein im Folgenden erzähltes bedeutungsvolles Ereigniß vollzog (Luk. 2, 25—35). In jenen Kreisen der Frommen zu Jerusalem, wo noch die messianische Hoffnung lebendig war, lebte ein wegen seiner Gottesfurcht und Gesetzestreue hochgeachteter Greis, Namens Symeon. Er gehörte zu denen, welchen der Geist der neuerwachten Prophetie zuerst verliehen war: und durch diesen Geist empfing er auf sein Gebet die Zusicherung, er werde nicht sterben, ohne den Messias gesehen zu haben. Vom Geiste getrieben kam er in den Tempel, als eben die Eltern Jesu daselbst erschienen, um ihren Erstgeborenen Gott darzustellen, erkannte kraft dieses prophetischen Geistes in ihm das Messiaskind und pries, dasselbe auf seine Arme nehmend, Gott für die ihm gewordene Erfüllung jener Verheißung, nach der er nun in Frieden sterben könne. Als besonders bedeutsam aber hebt die Erzählung hervor, wie Symeon die in dem Messias erscheinende Errettung als eine solche bezeichnet habe, die allen Völkern kund werden solle, indem in ihm den Heiden ein Licht aufgeht, das ihnen Jehova in dem, was er an seinem Volke thut, offenbar macht und Israel als den Träger seines Heils vor ihnen verherrlicht. Es knüpft auch diese Weissagung an die altprophetischen Verheißungen an, nach welchen zur Zeit der Heilsvollendung Israel hoch erhöht sein sollte vor allen Völkern, die, angelockt durch das in ihm verwirklichte Heil, kommen würden, um sich der vollendeten Theokratie anzuschließen und in ihr die Erkenntniß und Verehrung des Einen wahren Gottes zu finden (vgl. Jesaj. 2, 2 ff. 11, 10. 60, 1 ff.). Auch diese Weissagung kann nur in jener Zeit gesprochen sein, da ja die Erscheinung

des Meſſias thatſächlich nicht zur Verherrlichung, ſondern zur Verwerfung Israels geführt hat, wie Lukas von ſeinem Lehrer wußte (vgl. Röm. 11, 11. 15) und recht gefliſſentlich in der Apoſtelgeſchichte dargeſtellt hat.

Auch hier bewahrt die Erzählung die Erinnerung an die Verwunderung der Eltern (Luc. 2, 33), die nicht nur von einem Manne, den ſie zum erſten Male ſahen, offen ausſprechen hörten, was ſie als ſtille Hoffnung über die Zukunft ihres Kindes in ihren Herzen bewahrten, ſondern ihm auch eine Beſtimmung zugewieſen ſahen, welche wohl weit über den damaligen Geſichtskreis auch der Frömmſten in Iſrael hinausging. Denn das von den Heiden zertretene Volk hatte längſt verlernt, das von ihm erhoffte Heil als eines zu betrachten, deſſen Vermittler es auch für die Heiden werden ſollte, da mit und vor dieſem Heil nur das Gericht über die Völker kommen konnte, die ſich an dem Volke Jehova's ſo ſchmählich vergriffen hatten. Aber noch Unverhoffteres ſtand ihnen zu hören bevor. Denn nachdem er ſie geſegnet, als deren Kind der Meſſias aufwachſen ſollte, weiſſagte Symeon von dem Widerſpruch, den dieſes Zeichen göttlicher Gnade und Errettung in ſeinem eigenen Volke finden werde. Der Herzen geheimſte Gedanken ſollten an ihm offenbar werden: und je nachdem die Einzelnen in Iſrael ſich zu ihrem Meſſias ſtellen würden, ſollte Heil oder Verderben über ſie kommen. Dann aber werde die Zeit kommen, ſprach er, zur Mutter gewandt, wo auch durch ihre Seele ein Schwert gehe (2, 34 f.). Es iſt wieder nur die Verwechslung der ungeahnten Erfüllung, welche dieſe Weiſſagung an der mater dolorosa unter dem Kreuz gefunden hat, mit dem ſchlichten Prophetenwort, das unſere Quelle bietet, wenn man in demſelben eine unmögliche, in dem Geſichtskreiſe des Redenden noch keinerlei Anknüpfungspunkte findende Vorherſagung der Kreuzesſtunde zu ſehen glaubte. In Wahrheit handelt es nur von dem Schmerze, welchen es dem Mutterherzen bereiten mußte, wenn daſſelbe ihr Kind von Vielen verworfen ſah, die bisher als die Beſten in Iſrael gegolten hatten, und deren innerſtes Weſen nun an ihrem Widerſpruch gegen den verheißenen Heilbringer offenbar ward. Daß aber dem Blick des Propheten gerade mit der höchſten Beſtimmung des Kindes, die ihm leuchtend vor Augen ſtand, auch eine Ahnung des Schwerſten, was demſelben be-

schieden war, sich aufthat, liegt um so näher, je enger noch die Grenzen sind, in welche diese Ahnung beschlossen erscheint.

Aber nicht nur die Möglichkeit einer solchen Weissagung darf man behaupten, unsere Erzählung bietet uns eine Bürgschaft für ihre Geschichtlichkeit; sie weist uns selbst auf die Quelle hin, aus welcher die Ueberlieferung von derselben stammt. Sie führt eine zweite Gestalt aus dem Kreise jener Frommen in Jerusalem ein, die gleichfalls mit dem Geiste der Weissagung begnadigt war. Sie charakterisirt die Prophetin Anna genau als eine Tochter Phanuels, die ihr Geschlecht noch auf einen der im Großen und Ganzen längst verschollenen Stämme, den Stamm Asser, zurückführte. Sie schildert uns dieselbe aufs Eingehendste als eine Wittwe, die nach kurzer siebenjähriger Ehe bis zu ihrem 84. Lebensjahre ehelos geblieben war, um ganz dem Gebet und frommen Uebungen zu leben. Zu erzählen hat sie von ihr nichts, als daß auch sie in den Lobpreis Symeons einstimmte und danach unter den Hoffenden in Jerusalem von diesem Erlebniß erzählte (2, 36—38). Vergeblich fragt man sich, welches der Zweck dieses Zusatzes sein soll, wenn der Erzähler nicht damit in der schlichtesten Weise auf die Quelle hindeuten will, aus der die Ueberlieferung von diesem Vorfall im Tempel stammt. Wie sie Anna in jenem Kreise erzählt hat, und wie sie dort als eine unvergeßliche Erinnerung an jene Tage, wo das Licht einer seligen Hoffnung den lange und bange Harrenden wieder aufging, treu bewahrt ist, so hat unsere Quelle sie wiedererzählt.

Der Evangelist oder seine Quelle setzt voraus, daß, nachdem die Veranlassung, welche Joseph und Maria nach Bethlehem geführt hatte, hinweggefallen war, und nachdem sie ihre gesetzlichen Pflichten, welche die Mutter 40 Tage im Hause hielten und dann zur Reise nach Jerusalem nöthigten, erfüllt hatten, wieder in ihre eigentliche Heimath zurückkehrten (2, 39). Anders ergiebt sich die Sachlage aus Matthäus, wo die Erzählung Kap. 2 ohne Zweifel voraussetzt, daß die Eltern wenigstens nach Jahresfrist sich noch in Bethlehem befanden. Es muß unbedingt zugegeben werden, daß unser Erzähler, der von jener Voraussetzung ausgeht, von diesen Ueberlieferungen nichts wußte; und wir sehen darin nur einen neuen Beweis, daß Lukas unser erstes Evangelium nicht kannte. Aber daraus folgt doch in Wahrheit nichts

Anderes, als daß die Ueberlieferungen aus der Kindheitsgeschichte vereinzelt umliefen und jedem unserer Evangelisten nur bruchstückweise bekannt waren, daß aber die Angabe des Lukas über die Rückkehr der Eltern eine irrthümliche Kombination ist, zu welcher er durch die Unvollständigkeit seiner Kenntniß des Sachverhalts veranlaßt wurde. Es würde alle Glaubwürdigkeit geschichtlicher Ueberlieferungen aus einer Zeit, von der man urkundliche Kenntniß der Natur der Sache nach nicht mehr haben kann, aufhören, wenn man aus so leicht erklärlichen Differenzen in der Art, wie sich einzelne Schriftsteller den Zusammenhang der ihnen unvollständig bekannten Ereignisse zurechtgelegt haben, auf die Unglaubwürdigkeit derselben schließen wollte, wie man hier oft mit so großer Zuversicht gethan hat. Es bedarf wirklich nicht der gequälten Aushilfen, mit denen die Harmonisten gegen Wortlaut und Sinn unserer Erzählungen jene angeblichen „Widersprüche" zu lösen versucht haben. Es kann sich vielmehr nur fragen, ob die bei Matthäus zu Grunde liegende Voraussetzung, daß die Eltern Jesu noch länger in Bethlehem geblieben sind, gegenüber der Thatsache, daß Nazaret ihre eigentliche Heimat war, irgend eine Wahrscheinlichkeit für sich hat. In der That aber konnten die Eltern Jesu kaum umhin, in der göttlichen Fügung, welche sie unmittelbar vor der Geburt ihres Kindes nach Bethlehem geführt hatte, einen Wink zu sehen, daß der verheißene Sohn Davids auch in der alten Davidstadt aufwachsen solle. Vermögen schon wir dieselbe nur als eines der Mittel zu deuten, durch welche dem Volke jeder Anlaß zum Unglauben an die Messianität Jesu aus dem Wege geräumt werden sollte, so schien sie ja ein solches nur zu werden, wenn nun die alte Königsstadt wirklich seine Heimath wurde. Konnten sich aber seine Eltern nach Allem, was wir von der Form der in ihnen geweckten Hoffnungen gehört haben, die Erfüllung seiner Bestimmung nicht anders als so denken, daß er den Thron seiner Väter bestieg und die Zügel des Regiments ergriff, so lag ja nichts näher, als ihn hier in der Nähe der Hauptstadt aufzuerziehen, von der doch einst allein die Erfüllung seines großen Lebenswerkes den Ausgang nehmen konnte. Daß die Familie besitzlos war, haben wir gesehen: ebenso, daß sie auch in Bethlehem noch Beziehungen besaß. Ob Joseph sich also hier oder in Nazaret durch sein Handwerk den Lebensunterhalt erwarb, blieb

sich um so mehr gleich, als er ja länger als Monatsfrist doch in Bethlehem zu bleiben genöthigt war und diese Zeit schwerlich dort zugebracht haben wird, ohne Arbeit zu suchen und zu finden. Darum dürfen wir uns nicht wundern, daß die Eltern im zweiten Lebensjahr des Kindes noch in Bethlehem weilen, und zwar in einem Hause (Matth. 2, 11), wo sie inzwischen leicht Wohnung gefunden haben konnten, da nur die Ueberfüllung des Städtchens in den Tagen der Volkszählung sie zu der provisorischen Unterkunft im Stalle genöthigt hatte.

Aber Gottes Rath war ein anderer als der Menschen Rath. Ihm genügte, in der Geburt zu Bethlehem ein neues Wahrzeichen aufgestellt zu haben, daß dies das Kind der Verheißung sei. Die Wege, auf denen Gott dieselbe zu erfüllen gedachte, waren ja von vorn herein andere, als sie die Eltern erwarteten, wenn sie das Kind in Bethlehem aufwachsen lassen wollten. Ihm mußte gerade der Rath seiner Feinde dazu dienen, das Kind in seine eigentliche Heimath zurückzuführen.

5. Gefahr und Rettung.

Seit dem Exil, mehr noch seit den schweren und drangsalsvollen Zeiten, welche die neue Kolonie im heiligen Lande durch die Jahrhunderte hindurch erlebt hatte, waren zahlreiche Juden, bald in freiwilliger Flucht, bald als Kriegsgefangene oder in Sklaverei verkauft, durch die Heidenländer hin zerstreut. Auch weit in den Orient hinein reichte die jüdische Diaspora. Dort bauten sie ihre Synagogen, und der schlichte Gottesdienst daselbst mit dem Lesen und Erklären der heiligen Buchrollen, sowie mit den Gebeten zu dem Einen Gott Himmels und der Erde ward zu einer unbeabsichtigten, aber mächtigen Propaganda unter der längst von ihren Religionen unbefriedigten, nach etwas Besserem sich sehnenden Heidenwelt. Aber auch wo es so weit nicht kam, daß sie den entscheidenden Schritt thaten und auf dem Wege des Proselytenthums sich durch engere oder weitere Bande dem Judenthum anschlossen, mußten die Heiden Kunde von dem erhalten, was die dort an jedem Sabbat gelesenen heiligen Bücher von der

Zukunft Israels weissagten. Nicht nur der jüdische Schriftsteller Josephus (bell. jud. VI, 5, 4) erzählt es uns, auch die heidnischen Geschichtsschreiber Sueton (Vesp. 4) und Tacitus (Hist. 5, 13) bestätigen es, wie durch den ganzen Orient hin die Kunde verbreitet war von dem großen Könige, der einst in Judäa aufstehen und die Weltherrschaft erlangen werde. Wie Viele, die noch Bedenken trugen, sich dem Judenthum von heute anzuschließen, mochten sehnsüchtig in eine Zukunft hinausschauen, welche mit der Erfüllung jener Verheißung ein goldenes Zeitalter des Friedens und der Wohlfahrt über den unter Krieg und Blutvergießen seufzenden Erdkreis heraufzuführen versprach! War doch das Forschen und Fragen nach der Zukunft dem Orient keineswegs fremd. Unter den Persern und Medern bildeten die Magier eine angesehene Priesterkaste, die sich, wie mit geheimer Naturkunde und Medizin, auch mit Astrologie beschäftigte; und weithin im Abendlande war ihr Name gebräuchlich für alle die, welche, aus dem fernen Orient gekommen, sich mit Sternseherei und Traumdeuterei, aber auch mit Zauberei und allerlei Gaukelkünsten beschäftigten. Wie manche von ihnen mochten längst in den Sternen gesucht haben nach einem Hinweis auf die Erfüllung dessen, was die Schriften der Juden von jener großen schönen Zukunft, die allen Völkern beschieden sein sollte, weissagten!

Die evangelische Geschichte erzählt, daß einst in der frühesten Kindheit Jesu heidnische Magier aus dem Morgenlande im Hause Josephs zu Bethlehem erschienen (Matth. 2, 1—11). Sie glaubten den Stern des großen Königs der Juden gesehen zu haben und hatten sich aufgemacht, dem neugeborenen Könige zu huldigen. Von einem Wunderstern, d. h. einem außerhalb der Naturordnung von Gott gewirkten Phänomen, wie es die spätere Legende sich ausmalte, weiß unsere schlichte Erzählung nichts; in ihr liegt vielmehr die Voraussetzung, daß die sternkundigen Magier diese Sternerscheinung, welche nach ihrer Lehre die Bedeutung hatte, die Geburt des Erhabenen anzukündigen, längst erwartet hatten. Ob dabei an die Erscheinung eines einzelnen Sternes, z. B. eines Kometen, oder an den Eintritt einer Planetenkonjunktion gedacht ist, können wir nicht mehr wissen, da das Neue Testament, wie der populäre Sprachgebrauch, nachweislich zwischen den Bezeichnungen eines Sternes und eines Sternbildes nicht

mehr scharf unterscheidet. Es gehört eben zum astrologischen Glauben aller Zeiten, daß Geburt wie Tod ausgezeichneter Menschen durch irgend eine Sternerscheinung angekündigt werde. Noch im 15. Jahrh. sah der Rabbi Abarnabel in der Wiederkehr einer Konjunktion der drei oberen Planeten Jupiter, Saturn und Mars, die sich drei Jahre vor der Geburt des Moses im Sternbilde der Fische, dem Sternbilde des jüdischen Volkes, zugetragen haben sollte, ein Zeichen, daß der Messias nahe sei. Kepler meinte sogar, als diese Konjunktion im Jahre 1604 wiederkehrte, berechnet zu haben, daß dieselbe etwa um die Zeit der Geburt Jesu eingetreten sei, und vermuthete, daß auch damals, wie zu seiner Zeit, ein hellleuchtender Stern innerhalb derselben erschienen und erst nach anderthalb Jahren erloschen sei, den er für den Stern der Magier hielt. Aber was es auch für ein Phänomen war, welches die Magier nach ihren astrologischen Regeln berechnet zu haben glaubten, und das sie bewog, ihre Reise anzutreten, es blieb doch immer eine göttliche Fügung, welche ihnen auf dem Wege ihres Suchens und Forschens und damit in der Weise ihres Anschauungskreises die Erscheinung des Weltheilandes kund werden ließ. Unnöthiger Weise fürchtet man darin eine Bestätigung oder Ermuthigung astrologischen Aberglaubens zu sehen, während doch alle göttliche Offenbarung durch das Geistesleben der Empfänger vermittelt und also in ihrer Form durch dasselbe bedingt sein muß.

Daß die Magier den neugeborenen König der Juden zunächst in der Hauptstadt des Landes suchten (Matth. 2, 1 f.) und nicht etwa von dem Sterne direkt nach Bethlehem gewiesen waren, zeigt nur, daß wir uns hier eben nicht auf dem Gebiete der Sage bewegen; und wie sie dort erfahren konnten, daß der Messias in der alten Davidstadt geboren sein müsse, haben wir bereits gesehen. Wenn sie sich nun bei Nacht, wo man im Orient zu reisen liebt, nach Bethlehem aufmachten, so ist klar, daß ihnen kein Wunderstern die bekannte Straße dorthin zu zeigen brauchte. Daß aber auch durch kein Wunder der Stern ihnen das Haus zeigen konnte, wo das Messiaskind zu finden war, folgt aus bekannten optischen Gesetzen, denen auch der wunderbarste Stern unterworfen ist, wenn er von menschlichen Augen beobachtet werden soll. Unsere Ueberlieferung zeigt auch keine Spur von einem solchen wegweisenden Stern, der nur der abenteuer-

lichsten Märchenwelt angehören könnte, sondern sie erzählt, daß das Gestirn, das ihnen durch sein Erscheinen die Geburt des Messias angekündigt hatte, auf dem ganzen Wege nach Bethlehem ihnen vor Augen stand, also, wie es dem Wandernden erscheint, vor ihnen herzugehen und mit ihnen stillzustehen schien. Sie betont in der naivsten Weise die Freude der Magier darüber, da sie hierin offenbar die Bürgschaft sahen, daß sie auf dem rechten Wege seien, um zu finden, was sie suchten (2, 9 f.). Wie sie das Messiaskind in Bethlehem auffanden, erst ausdrücklich zu erklären, fühlt der Erzähler durchaus kein Bedürfniß; ihm genügt die Andeutung, daß sie es bei seiner Mutter Maria fanden, da sie im Städtchen leicht genug erfahren konnten, wie es das Kind der Maria von Nazaret sei, an das sich so große Hoffnungen knüpften. Dem Königskinde aber wollten sie nicht anders nahen, als mit den kostbarsten Geschenken, mit denen man im Orient vor dem Angesicht des Königs zu erscheinen pflegt (2, 11). Vergeblich hat man gesucht, aus der Aufzählung derselben das Vaterland der Weisen zu enträthseln, da keineswegs ein einzelnes Land der Fundort dieser Kostbarkeiten ist, und diese im ganzen Morgenlande üblichen Weihgeschenke leicht überall erhandelt werden konnten.

Aber haben wir ein Recht, diese Ueberlieferung für geschichtlich zu halten, obwohl wir über die Quelle, aus der sie der erste Evangelist geschöpft hat, schlechterdings nichts mehr ermitteln können, wie etwa bei den Lukaserzählungen? Freilich von einer Verherrlichung der wunderbaren Geburt Jesu ist auch hier so wenig die Rede, wie von seiner Anbetung als eines übermenschlichen Wesens, da die Weisen nur in der überall im Morgenlande üblichen Form dem Königskinde huldigen. Wir überlassen gern denen, die hier nur eine andere Form der verherrlichenden Kindheitssage sehen, den Streit darüber, ob die vom Sterne geleiteten Weisen oder die Hirten, denen ein Engel die Geburt Jesu verkündigt, die ältere Form der Sagenbildung seien. Immerhin aber muß die Frage erwogen werden, ob in unserer Erzählung nicht der Glaube, welchen Jesus später in der Heidenwelt fand, durch die Sage ganz naiv bereits in seine Kindheit zurückgetragen sei. In der That schien hier gerade der Nachweis sehr leicht zu sein, wie zwei alttestamentliche Motive diese Sagenbildung geleitet haben, einmal der Stern aus Jakob, von welchem Bileam weissagt

(4. Mos. 24, 17), und dann die prophetischen Schilderungen von der Wallfahrt der Heiden nach dem Licht, das in Zion aufgeht (vgl. besonders Jesaj. 60, 1—9. Ps. 68, 30. 32. 72, 10 f.). Allein jene Bileamsweissagung redet doch zweifellos von dem Messias selbst und ist noch in den Targumim nicht anders gedeutet; erst in nachchristlicher Zeit hat man, durch unsere Geschichte bewogen, gegen den klaren Parallelismus der Stelle sie auf einen Stern bezogen, der die Ankunft des Messias ankündigt. In diesen prophetischen Schilderungen aber sind die, welche Geschenke nach Zion bringen, allemal Könige, weshalb auch die spätere Legende, welche wirklich auf diese Weissagungen reflektirte, nicht unterlassen hat, die Magier in Könige zu verwandeln. Es müßte also lediglich die Kombination beider Motive dazu veranlaßt haben, diesen die sternkundigen Magier zu substituiren. Allein das Licht, das den Heiden zur messianischen Zeit aufgeht, von einem Stern zu deuten um einer unmißverständlichen Weissagung willen, die davon nichts enthält, war einer noch in der alttestamentlichen Bildersprache lebenden Zeit doch ganz unmöglich; und überall ist solche künstliche Reflexion ganz gegen die Weise einer von unbewußten Motiven geleiteten Sagenbildung. Man müßte also auch hier endlich den Gedanken an Sagenbildung ganz aufgeben und an die Entstehung unserer Erzählung aus bewußter Dichtung denken, da nur eine solche die ihr gegebenen Motive nach dem Bedürfniß ihrer Komposition frei modifiziren und kombiniren kann. Ohnehin scheint ja die Erwägung, wie die Heiden, die von fernher kommen, um ihren Glauben an den Messias Israels zu bezeugen, dem Grundgedanken des ganzen Evangeliums, das den Uebergang des Heils an die Heiden erklären will (vgl. Buch I, Kap. 4), so pünktlich entsprechen, diesen Gedanken nahe genug zu legen. Aber wie fern unserem schlichten Erzähler jene Motive lagen, erhellt aus der Thatsache, daß der Evangelist, der sonst doch so eifrig nach der Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen sucht, bei dieser Erzählung nirgends auf eine jener Prophetenstellen zurückweist, aus denen sie entstanden sein soll. Ob dieselbe frei erdichtet, oder ob sie nur aus dem Kreise von Ueberlieferungen, die dem Evangelisten zur Verfügung standen, absichtsvoll nach den ihn leitenden Gesichtspunkten ausgewählt ist, das läßt sich doch, wenn wir auch von den allgemeinen Gesichtspunkten, die jene Annahme verbieten (vgl.

Buch I, Kap. 10), ganz absehen, danach entscheiden, ob sie noch auf geschichtlichen Voraussetzungen ruht oder rein auf ideelle Motive zurückweist.

Es ist für die Erzeugnisse der späteren Legendendichtung charakteristisch, daß sie ganz in der Luft schweben, während wir sahen, daß die Magiererzählung überall an bekannte geschichtliche Voraussetzungen anknüpft. Es kommt aber hinzu, daß dieselbe keineswegs für sich allein steht, sondern mit einer völlig andersartigen Erzählung aufs Engste verflochten ist, in der eine bestimmte historische Person den Mittelpunkt bildet, und die mit anderen völlig unverdächtigen Ueberlieferungen zusammenhängt. Man hat zwar gesagt, daß auch diese Erzählung nur ein Lieblingsthema aus der Kindheitssage großer Männer variire, das von der Bedrohung und Errettung ihres Lebens handelt. Aber abgesehen davon, daß wenigstens das Alte Testament doch kein Analogon dafür bietet, als die völlig andersartige Geschichte des Moses, die erst in einer Umbildung bei Josephus eine gewisse Aehnlichkeit erhält, bliebe ja immer die Verflechtung dieser angeblichen Sage mit der Magiergeschichte unerklärt, da man nach Luk. 2, 38 sicher keiner Fremden mehr bedurfte, um die Geburt des Messiaskindes am Königshofe bekannt werden zu lassen. Die Magier hatten nämlich nach Matth. 2, 3—8 in Bethlehem erzählt, der König Herodes sei auf sie aufmerksam geworden, als sie in Jerusalem und zwar, wie es sich für sie von selbst verstand, zunächst am Königshofe nach dem Königskinde fragten, und habe sie selbst nach Bethlehem gewiesen mit dem Auftrage, ihm Nachricht von dem Kinde zu bringen, damit auch er ihm huldigen könne (Matth. 2, 7 f.). Dort hatten sie natürlich bald erfahren, daß dies nur ein heuchlerisches Vorgeben des stets um seine Herrschaft bangenden Königs sein könne, und waren dann, ohne wieder Jerusalem zu berühren, in ihre Heimath zurückgekehrt (2, 12). Die Eltern Jesu aber, die Nachstellungen des ebenso grausamen als mißtrauischen Königs fürchtend, hatten sich schleunigst über die nicht ferne Südgrenze des Landes geflüchtet, wo sie unter der zahlreichen Judenschaft der römischen Provinz Aegypten bis zum Tode des Königs ein sicheres Asyl fanden (2, 13 ff.). Als bald darauf in Bethlehem etliche Kinder von ein bis zwei Jahren ermordet wurden, schrieb man dies wahrscheinlich genug dem Argwohn des

Herodes zu, welcher von den Magiern im Stiche gelassen, auf diese Weise das Messiaskind sicher zu treffen versucht habe (2, 16).

Dies sind doch ohne Zweifel die einfachen Thatsachen, welche der Darstellung unseres ersten Evangeliums zu Grunde liegen. Wenn der Erzähler es ausmalt, wie Herodes erschrak, als er von der Geburt des verheißenen Königs hörte, und wie Jerusalem mit ihm erschrak (2, 3), weil die Hauptstadt mehr an dem Usurpatorkönig hing, als sie auf den Gesalbten Jehova's wartete, so ist das freilich keine geschichtliche Notiz, sondern zunächst nur die Vorstellung des Schriftstellers; aber dieselbe entspricht dem Charakter des Königs, der auf viel geringfügigeren Anlaß um Thron und Leben gezittert hatte. Dann aber war sein nächstes Interesse zu erkunden, wo das seine Herrschaft bedrohende Kind geboren war; und wenn er von den Schriftgelehrten und Würdenträgern der Theokratie, die das höchste Interesse an diesen Dingen haben mußten, erfuhr, daß der Messias nach der Weissagung in Bethlehem geboren werden solle (2, 4 ff.), so lag es nahe genug, daß er durch die Magier nähere Nachricht von dem Kinde einzuziehen suchte. Konnte er doch durch dieselben zunächst auch das ungefähre Alter des Prätendenten erfahren, wovon alle seine weiteren Maßnahmen abhingen, da nach der Voraussetzung der Magier der Stern gleichzeitig mit der Geburt des Kindes erschienen war, und also die Zeit seines Scheinens dem Alter desselben entsprach (2, 7). Daß Herodes aber die Magier heimlich rufen ließ, war so unklug nicht, da sie sonst leicht genug über seine wahre Absicht aufgeklärt werden konnten, und für sie darin kein Grund zum Verdachte lag; ebensowenig aber, daß er sich überhaupt ihnen anvertraute, da er diese Fremden am besten über seine Absichten täuschen und ihre Erkundigungen am ehesten unverfänglich erscheinen konnten. Uebrigens lehrt die Erfahrung, daß Argwohn und Furcht in ihrer vermeintlichen Schlauheit keineswegs immer klug handeln.

Daß der Kindermord zu Bethlehem ganz der rücksichtslosen Blutgier des argwöhnischen Herodes entsprach, hat wohl Niemand bestreiten mögen. Erwägt man, daß der Blutbefehl in dem kleinen Landstädtchen doch nur einer sehr eng begrenzten Zahl von Kindern das Leben kosten konnte, so kann es uns nicht wundern, daß diese Blutthat, die gegen die zahlreichen, mit welchen Herodes gegen die Mit-

glieder der eigenen Familie und gegen ſo viele Andere gewüthet hatte, kaum in Betracht kam, von dem zeitgenöſſiſchen Schriftſteller nicht erwähnt wird. Vor Allem iſt aber klar, daß dieſe That, die ja, wenn ſie irgend ihren Zweck erreichen ſollte, nicht offiziell angeordnet, ſondern nur heimlich durch gedungene Meuchelmörder vollſtreckt wurde, nur von denen auf den Argwohn des Königs zurückgeführt werden konnte, welche um die Beſtimmung des Jeſuskindes und um die Befürchtungen, die ſeine Eltern zur Flucht veranlaßt hatten, wußten. Uebrigens war dieſe Maßregel von ſeinem Standpunkte aus weder unklug noch überflüſſig; denn daß das geſuchte Kind entflohen ſei, konnte er nicht wiſſen; und Nachforſchungen konnte er vorher nicht veranſtalten laſſen, ohne von vorn herein ſeinen Zweck zu vereiteln. Die Flucht nach Aegypten endlich haben ſelbſt ſolche für geſchichtlich gehalten, die im Uebrigen hier weſentlich ein Gewebe von Sagen fanden. In der That läßt ſich für eine Bildung derſelben in der Sage auch nicht der geringſte Anhaltspunkt finden, da der ſchriftgelehrte Verfaſſer in der Stelle Hoſ. 11, 1, die er mit der ihm bekannten griechiſchen Ueberſetzung ohne Zweifel vom Volke Israel verſtand, nur eine typiſche Weiſſagung auf das Schickſal des Meſſias ſehen konnte, wenn es bekannt war, daß Jeſus in ſeiner Kindheit in Aegypten geweſen war, unmöglich aber dies nach jener Stelle vorausſetzen. Um aber dieſe Flucht zu motiviren, dazu brauchte die Sage wieder die Magier nicht, da der Evangeliſt ſie doch auf eine ausdrückliche göttliche Weiſung zurückführt (2, 13). So bleibt in der That in unſerer Erzählung nichts übrig, was auch nur einen ſcheinbaren Anlaß zu ihrer Auffaſſung als Sage böte, als die wiederholten im Traume ertheilten göttlichen Weiſungen (2, 12 f. vgl. 2, 19 f.). So wenig nun dieſe an ſich irgend etwas Anſtößiges haben können, ſo klar erhellt aus unſerer obigen Darlegung, daß es derſelben nicht bedurfte, um die Magier zur direkten Heimkehr und die Eltern Jeſu zur Flucht zu bewegen. Vielmehr ergiebt ſich aus früheren Erörterungen, daß dies nur die Form iſt, in welcher ſich unſer Evangeliſt die zweifelloſe Thatſache vermittelt hat, daß es die göttliche Fügung der Umſtände war, welche die Magier davor bewahrte, in die gottloſen Pläne des Königs verwickelt zu werden, und das Jeſuskind vor ſeinen Nachſtellungen ſicherte. Wenn alſo für das

Bewußtsein unseres Evangelisten den Heiden, die von fern her kommen, um dem Messiaskinde zu huldigen, in bedeutsamem Kontrast der derzeitige König Israels gegenüber steht, der das Kind zu töten trachtet, so ist es doch auch hier nur die sinnvolle Stoffwahl des Erzählers, welche an die Spitze des Evangeliums diese thatsächliche Weissagung auf die Schicksale Jesu und seiner Sache stellt.

Beruht sonach unsere Erzählung auf glaubwürdiger Ueberlieferung, so haben wir hier endlich einen Punkt gefunden, wo unsere Geschichte an die weltgeschichtlichen Ereignisse und ihre Chronologie anknüpft. Im Jahre 714 nach der Erbauung Roms war Herodes d. Gr., der Sohn des idumäischen Emporkömmlings Antipater, auf Antrag des Antonius und Oktavian vom römischen Senat zum Könige von Palästina ernannt, das er freilich erst dem von den Parthern unterstützten Nachkommen des hasmonäischen Fürstenhauses, Antigonus, entreißen und durch sein blutiges Wüthen gegen dessen ganze Verwandtschaft, das auch nach seiner Verschwägerung mit dem Hause nicht nachließ, sich sichern mußte. Allerdings liegt für die, welche die ganze Einmischung des Herodes in diese Geschichte für ein Werk der Sage halten, scheinbar kein Grund vor, anzunehmen, daß Jesus unter diesem Herodes geboren sei. Allein, da auch Lukas, obwohl der Evangelist und seine Quellen von diesen Geschichten nichts zu wissen scheinen, ganz unabhängig von unserem Evangelium die Geburt Jesu in die Tage des Königs Herodes setzt (Luk. 1, 5), so haben wir allen Grund, diese Erinnerung für geschichtlich zu halten. Freilich erhellt aus Matthäus nicht, wie lange die Eltern Jesu in Aegypten verweilen mußten; aber lange kann es nicht gewesen sein schon darum, weil sich sonst doch wohl mehr Erinnerungen aus dieser Zeit erhalten hätten. Wie alt aber Jesus war, als seine Eltern mit ihm nach Aegypten flüchteten, das läßt sich vollends nicht mit irgend einer Sicherheit ermitteln, da es zunächst doch nur die Voraussetzung des Herodes und der Magier war, daß Jesus zu der Zeit geboren, wo der Stern oder die Konstellation erschien, und da die Maßregel des Kindermordes jedenfalls im weitesten Sinne danach bemessen war, daß die Möglich-

keit, das rechte Kind zu verfehlen, unter allen Umständen ausgeschlossen blieb. Können wir also zwar immerhin annehmen, daß die Geschichte von den Magiern etwa ein Jahr nach der Geburt Jesu spielt, so bietet sie doch für irgend eine sichere chronologische Berechnung des Geburtsjahres keine Handhabe. Nun starb Herodes d. Gr. nach allen neueren Forschern kurz vor dem Passah des Jahres 750. Wenn also unsere jetzige Aera aus Gründen, die wir später kennen lernen werden, das Geburtsjahr Christi auf das Jahr 754 der Stadt angesetzt hat, so ist dasselbe jedenfalls um vier bis fünf Jahre zu spät angenommen worden. Ueber dies negative Resultat führt uns die Kindheitsgeschichte nun einmal nicht hinaus.

Nach dem Tode des Herodes wurde sein Reich seinem letzten Willen gemäß unter drei seiner Söhne getheilt. Archelaus erhielt unter dem Titel eines Ethnarchen die Provinzen Judäa, Samaria und Idumäa, Herodes Antipas unter dem Titel eines Tetrarchen (Vierfürsten) Galiläa und Peräa, der Tetrarch Philippus die Provinzen nordöstlich vom See Gennezaret. Als nun nach dem Tode des Verfolgers die Eltern Jesu wieder nach Bethlehem zurückkehren wollten und erfuhren, daß dort jetzt ein Sohn des Herodes herrsche, der seinem Vater an Argwohn und Grausamkeit nichts nachgab, sahen sie darin einen göttlichen Wink, der sie ihre früheren Pläne aufgeben und in ihre alte Heimath zurückkehren hieß (Matth. 2, 22 f.). Unser Evangelist, der, wie wir gesehen, nicht wußte, daß dies ihre ursprüngliche Heimath war, hat es für bedeutungsvoll gehalten, daß sie gerade Nazaret wählten, weil der Name dieses Ortes schon an die Prophetenworte erinnerte, welche von dem Sproß (Nezer, vgl. Jesaj. 11, 1) aus der Wurzel Isai's redeten. Eher war es den Eltern doch wie eine erste Enttäuschung, daß der Sohn, dem eine so glänzende Zukunft beschieden war, in jenem entlegenen Winkel der in der Metropole des Landes recht verächtlich angesehenen Nordprovinz (vgl. Joh. 7, 52) aufwachsen mußte.

Zunächst freilich war er dort wohlgeborgen vor den Stürmen, die bald genug über den Süden dahinbrausen sollten. Nicht ohne Grund hatte gleich nach dem Tode des alten Herodes eine Gesandtschaft des jüdischen Volkes gegen die Einsetzung des Archelaus zum Regenten in Rom protestirt, ein Ereigniß, von welchem noch ein allegorisirender

Zug in dem Gleichniß von den Talenten (Luk. 19, 12. 14. 27) seine Farben entlehnt. Nur mit Murren ertrug man die rohe und tyrannische Regierung des Ethnarchen, der auch in seinem Privatleben durch eine ungesetzliche Ehe schweren Anstoß erregte. Nach neun Jahren begab sich eine Deputation des jüdischen Adels noch einmal zum Kaiser Augustus, um wider ihn Beschwerde zu führen; und nun wurde Archelaus abgesetzt und in die Verbannung geschickt. Die von ihm beherrschten Landestheile aber wurden zur römischen Provinz Syrien geschlagen, wie es eine große Partei unter den Juden schon nach dem Tode des Herodes gewünscht hatte. Man glaubte wohl unter der toleranten römischen Regierung ungestörter der väterlichen Religion leben zu können als unter der Herrschaft der Herodianer, die doch dem Volke stets als Fremdlinge galten. Namentlich die Autorität der höchsten geistlichen Behörde konnte nur gewinnen durch den Wechsel, da die römische Politik ihr gern ein großes Maß von Selbständigkeit und die Jurisdiktion in weitem Umfange beließ, nur das Recht über Leben und Tod der römischen Staatsgewalt vorbehaltend (Joh. 18, 31). Die Administration lag natürlich in römischen Händen, die Zölle und Abgaben flossen in die römischen Kassen, und römische Soldaten standen in den Festungen. In Rom erkannte man aber, daß ein Land mit so eigenthümlichen Verhältnissen nicht wohl von Syrien aus regiert werden könne, und gab daher Judäa einen eigenen Prokurator, der zwar unter der Aufsicht des Prokonsul von Syrien stand, aber doch mit der höchsten Jurisdiktion und Militärgewalt bekleidet war.

Dennoch vollzog sich die neue Ordnung der Dinge nicht ohne gewaltsame Zuckungen. Die römische Besitznahme wurde damit inaugurirt, daß der syrische Prokonsul Publius Sulpicius Quirinius mit der Durchführung eines allgemeinen Census, d. h. einer Vermögenseinschätzung behufs der Besteuerung beauftragt wurde. Eine derartige Maßregel, ohnehin bei den Juden unpopulär (vgl. 2. Sam. 24), und jetzt das Symbol der beginnenden Fremdherrschaft, erregte die Volksmassen aufs Tiefste. Zwar gelang es dem Hohenpriester Joazar die Bevölkerung zu besänftigen. Aber die streng theokratische Partei fand einen geschickten und begeisterten Führer in Judas von Gamala, der in Verbindung mit einem Pharisäer Sadduk das Volk,

deſſen König allein Jehova ſein ſollte, zur Empörung gegen die Römerherrſchaft aufwiegelte. Anhänger der Römer wurden ermordet, Räuberbanden zogen ſengend und plündernd im Lande umher. Der Aufſtand wurde durch den Prokurator Componius bald niedergeworfen (vgl. Apoſtelgeſch. 5, 37), aber die Partei erhielt ſich unter dem Namen der Zeloten (d. h. Eiferer) und hat noch unter einem Sohne jenes Judas eine bedeutende Rolle in dem letzten Verzweiflungskampfe der Juden geſpielt.

Vergeblich hat man darauf reflektirt, welchen Eindruck dieſe Ereigniſſe auf Jeſum machen mußten, und welche Lehren er daraus für ſein ſpäteres Auftreten entnahm. Jeſus war damals ein Knabe von zehn bis elf Jahren, und ſeine Heimath wurde von dieſen Stürmen garnicht berührt. Zwar wird Judas, deſſen Vaterſtadt in Gaulanitis öſtlich vom Gennezaretſee lag, bei Joſephus, wie in der Apoſtelgeſchichte, auch der Galiläer genannt: und es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß gerade vom Norden her, wo das Intereſſe für die römerfreundliche Hierarchie weniger wirkſam war und darum die alttheokratiſchen Grundſätze lebendiger blieben, der Anſtoß zum Aufſtande ausging. Aber auf Galiläa erſtreckte ſich der Cenius, der den Aufſtand hervorrief, nicht, und es blieb darum von demſelben ſicher ganz unberührt. Hier herrſchte, wie wir ſahen, ſeit dem Tode des Herodes ein leiblicher Bruder des Archelaus, wie dieſer, ein Sohn der Samariterin Malthake, der Tetrarch Antipas, im Neuen Teſtament ſchlechthin Herodes genannt, wie er ſich auch ſelbſt auf Münzen nennt. Unter der Regierung dieſes genußſüchtigen und prachtliebenden, ſchlauen, aber charakterloſen Fürſten, dem es ganz an der energiſchen Willenskraft und Schaffensluſt ſeines Vaters fehlte, und der von ihm nur die Fertigkeit ererbt zu haben ſchien, durch Schmeichlerkünſte die Gunſt der Machthaber in Rom zu gewinnen, iſt die Kindheit Jeſu im Frieden dahingegangen.

6. Aus der Jugendzeit.

Zu den eigenartigsten Zügen des israelitischen Volkslebens gehört die Konzentration desselben um Jerusalem und seinen Tempel, welche zur Festigung des nationalen Einheitsbewußtseins und zur Reinerhaltung der gesetzlichen Kultussitte so wesentlich beitrug. Dreimal im Jahre sollte dort jeder männliche Israelite erscheinen (2. Mos. 23, 14 ff. 5. Mos. 16, 16) zum Passah, zum Wochenfest und zu Laubhütten; und wenn auch in der Praxis man sich meist mit einem einmaligen jährlichen Festbesuch begnügen mußte, wenn der Jude in der Diaspora oft froh war, nur einmal in seinem Leben vor dem Angesichte Jehova's erscheinen zu können, immer strömten doch zu diesen Festen aus allen Weltgegenden Tausende und aber Tausende zusammen, so daß Josephus die Zahl der Festgäste am Passah auf mehr als zwei Millionen schätzt. Aus allen Theilen des heiligen Landes, wie es auch jetzt politisch zerrissen war, zogen die Festkaravanen herauf, ihre Wallfahrtslieder singend, die „Lieder im höheren Chor" (Psalm 120—134). Die heiligsten nationalgeschichtlichen Erinnerungen waren es, um die man sich an diesen Festen sammelte, der Auszug aus dem Knechtshause Aegyptens, die Gesetzgebung am Sinai, die Wüstenwanderung: dort wurde das Gedächtniß der großen Wunder Gottes wieder lebendig, welche diese Ereignisse begleitet hatten. Dann wogte in den weiten Vorhöfen des Tempels die festlich erregte Menge, hoch auf flammte die Lohe von dem großen Brandopferaltar, und betend harrte das Volk, während der Priester im Heiligthume das Rauchopfer vor Gott brachte. Wie reich und fruchtbar mußten die Anregungen des religiösen Lebens sein, welche die Festpilger von dort in ihre Heimath zurückbrachten!

Dort lernte auch der israelitische Knabe zum ersten Male die schönen Gottesdienste Jehova's kennen. Daheim schon hatte ihn wohl die fromme Mutter im väterlichen Glauben nach der Schrift unterwiesen von Kindheit auf (2. Tim. 1, 5. 3, 15), und der Vater hatte ihm die Gebote und Rechte Jehova's eingeschärft, wie es das Gesetz befahl (5. Mos. 6, 7. 20 ff.); aber unsere Erzählung setzt voraus, daß er vom zwölften Jahre an auch an den Wallfahrten nach Jerusalem theilnahm. Als daher der Vater diesmal hinaufzog

zum Passahfeste, von der Mutter begleitet, die keine gesetzliche Pflicht nöthigte, aber echte Frömmigkeit trieb, da ward auch der zwölfjährige Jesusknabe mitgenommen (Luk. 2, 41 f.). Aus diesem (wie es scheint, seinem ersten) Festbesuch hat uns das Evangelium eine Erzählung aufbehalten, welche, wie ein heller Lichtstrahl, das Dunkel verscheucht, welches auf seinem Jugendleben liegt (2, 43—51).

Die Festwoche war vorüber, die Karavanen sammelten sich, um die Rückreise anzutreten. Die Eltern Jesu, überzeugt, daß der Knabe in einem anderen Kreise der verwandten und befreundeten Festpilger sich befinde, waren aufgebrochen; aber der Knabe war zurückgeblieben. Unstreitig hatte die erste Festfeier im nationalen Heiligthum das Gemüth des fromm erzogenen Knaben tief ergriffen: er hatte das Gefühl, daß hier seine wahre Heimath sei, und konnte sich von der heiligen Stätte nicht trennen. So war er in eine der Hallen gerathen, welche die Vorhöfe des Tempels umgaben und von den großen Gesetzeslehrern als Auditorien benutzt wurden. Dort saß er zu den Füßen der Lehrer in Israel, die, im Halbkreise sitzend, über Gesetzesfragen disputirten und gern die Fragen lernbegieriger Schüler hörten oder durch ihre Fragen die Empfänglichkeit derselben anregten und prüften. Man hatte wohl den geweckten Knaben, dessen Fragen nicht weniger Verständniß verriethen als seine Antworten, an sich herangezogen und ihm bereitwillig Unterkunft geboten, weil man mit solchem Schüler Ehre einzulegen hoffte. Aber schon im ersten Nachtquartier wurden die Eltern gewahr, daß der Knabe nicht in der Reisegesellschaft war. Besorgten Herzens waren sie am zweiten Tage nach Jerusalem zurückgekehrt: und so kam es, daß man erst am dritten Tage den Knaben in den Tempelhallen wiederfand. Die Eltern erstaunten, daß sie ihn, der wohl nie ein Zeichen von Neigung zur Schriftgelehrsamkeit gegeben hatte, hier unter den Gesetzeslehrern fanden: und die Mutter war es, die ihm immerhin schonende Vorwürfe machte über das schmerzliche Suchen, das er ihnen verursacht habe. Aber das Wort, womit der Knabe sich rechtfertigte, war den Eltern fast noch unverständlicher, als sein Zurückbleiben ihnen gewesen war: und ohne Wort kehrte derselbe mit ihnen nach der Heimath zurück, um ihnen unterthan zu sein und zu bleiben, wie es einem Kinde zukommt.

Gerade die Einzelzüge dieser Erzählung, in denen man zuweilen Schwierigkeiten gefunden hat, zeigen, daß wir uns hier auf dem Boden geschichtlicher Ueberlieferung befinden, da sie nur bei der Annahme einer Sagenbildung unbegreiflich werden. Die Sorglosigkeit der Eltern erklärt die Erzählung selbst ausreichend für den, der die vertrauensvolle Erziehung eines keinerlei Mißtrauen verdienenden Knaben und die mancherlei Zufälligkeiten einer Abreise unter uns wenig bekannten Verhältnissen in Rechnung zieht; aber die Sage freilich, die den Eltern ein Wunderkind zur Obhut anvertraut hatte, hätte sie schwerlich erfunden. Das schmerzliche Suchen der Eltern verstehen wir, da es nicht das Wesen der Angst ist, darauf zu reflektiren, daß das Kind der Verheißung nicht in den Straßen Jerusalems zu Schaden gekommen sein könne; das verletzte Muttergefühl verstehen wir, das zuerst in dem Worte des Vorwurfs sich Luft macht, und die Betroffenheit der Eltern über ein Wort, das zum ersten Male aus den Schranken einer zwölfjährigen rein kindlichen Entwickelung herauszutreten scheint. Aber die Sage freilich hätte erwogen, daß das wunderbar geborene Kind ja seine Bestimmung nicht verfehlen könne, daß die, der es geschenkt war, es am wenigsten mit Vorwürfen bestürmen konnte, zu denen ohnehin der Vater das erste Recht hatte, und daß die Eltern nicht auf einmal Alles verleugnen durften, was sie ihnen so freigebig über seine Gotteskindschaft hatte kund werden lassen. So werden gerade ihre angeblichen Schwierigkeiten zur glänzendsten Bestätigung für die Glaubwürdigkeit unserer Erzählung. Vor Allem aber zeigen uns die apokryphischen Evangelien, wie anders die spätere Legendendichtung dies Thema auszubeuten wußte, um den Knaben im Tempel vor den Lehrern selbst als Lehrer auftreten und alle Weisen in Israel durch seine geheimnisvolle Weisheit beschämen zu lassen. Der schlichte Wortlaut unserer Evangelien sträubt sich gegen alle Versuche, auch nur die ersten Spuren solcher Tendenzdichtung in ihren Text hineinzutragen.

Es kommt freilich darauf an, ob auch das Wort, mit dem der Jesusknabe sich vor den Eltern rechtfertigt, nichts enthält, das für das Bewußtsein des zwölfjährigen Knaben undenkbar wäre. Zunächst hören wir hier doch nur den Ausdruck eines echt israelitischen Bewußtseins, dem der Tempel zu Jerusalem die Wohnstätte Gottes im

spezifischen Sinne ist, das sich in den räumlichen Schranken dieses Heiligthums in besonderem Sinne Gott nahe fühlt und darum in dem unwiderstehlichen Zuge zu dieser Stätte die Rechtfertigung sieht für das Verlassen des Kreises, dem das Kind doch zunächst angehört. Denn daß der Knabe mit dem, was seines Vaters ist, dessen Wohnung meint, erhellt aus dem Zusammenhang unzweifelhaft, da zur Beschämung ihres Suchens der Ort genannt werden mußte, wo er sicher zu finden war. Freilich nennt er Gott seinen Vater; und wer diesen Ausdruck mit dem Maßstabe unserer Dogmatik messen will, der hat kein Recht mehr, an einen Christus zu glauben, der ein Kind gewesen ist, wie wir; oder er muß zugeben, daß wir hier eine Tendenzdichtung haben, die schon dem Jesusknaben ein Zeugniß für die spätere Glaubenslehre in den Mund legen wollte. Denn ein zwölfjähriger Knabe, der von seiner metaphysischen Wesenseinheit mit Gott redet, oder der auch nur auf seine übernatürliche Erzeugung anspielt, ist kein lebendiges Menschenkind mehr, sondern eine unheimliche Spukgestalt, wie sie in den geschmacklosen Phantastereien der apokryphischen Evangelien umgeht. Selbst eine Hinweisung auf seinen Messiasberuf darf man nicht darin finden, auch wenn man dieselbe aus einer ersten Ahnung, einem Vorgefühl desselben erklären will; denn, abgesehen davon, daß das im Worte zunächst noch garnicht liegt, überschreitet man auch damit die Grenze, die dem Bewußtsein dieser Altersstufe nun einmal unabweislich gezogen ist. Aber haben wir denn ein Recht, jenes überlieferte Wort aus unserem dogmatischen Sprachgebrauch zu erklären statt aus dem israelitischen Bewußtsein heraus, das wir darin so unverkennbar ausgeprägt fanden? Dieses Bewußtsein ist aber bestimmt durch die Gottesoffenbarung im Alten Testament, und dieses kennt den Begriff der Gottessohnschaft nur als den Ausdruck für das Liebesverhältniß, in welches Gott zu seinen Erwählten getreten ist. Das höchste menschliche Liebesverhältniß wird in diesem Ausdruck zum Gleichniß gesetzt für die Liebe, mit welcher Jehova auf Grund seiner Erwählung (5. Mos. 14, 1. 2) sein Volk umfängt. Israel ist sein Sohn (Hos. 11, 1. Jerem. 31, 20), sein Erstgeborener (2. Mos. 4, 22. Jerem. 31, 9), weil dieser der besondere Gegenstand der väterlichen Liebe zu sein pflegt. Nur von diesem Sprach-

gebrauch dürfen wir ausgehen, wenn wir das Wort im Munde eines israelitischen Knaben finden.

Aber freilich nennt er Gott nicht den Vater des Volkes, dem er angehört, wie die Propheten thaten (Jes. 63, 16. Jerem. 31, 9. Mal. 1, 6), er nennt ihn nicht „unseren Vater", als wäre sein Liebesverhältniß zu ihm vermittelt durch die Zugehörigkeit zum Volke der Erwählung und getheilt von allen, die ihm angehören; er nennt ihn *seinen* Vater. Er bezeichnet also ein persönliches Liebesverhältniß zu Gott; und da das Wort die scheinbare Verleugnung des Liebesverhältnisses zu den irdischen Eltern rechtfertigen soll, muß jenes ein eigenartiges sein, weil ja das Bewußtsein, zu den erwählten Söhnen Jehova's zu gehören, bei ihm wie bei anderen nie einen Gegensatz gegen dies menschliche Liebesverhältniß gebildet hatte. Hier eben thut sich eine neue religiöse Welt vor unseren Blicken auf. Dieser Knabe weiß sich in einem *einzigartigen* Verhältniß zu Gott, seinem Vater, dessen Zug er folgen muß und sollte er darüber scheinen, die kindliche Liebespflicht zu den irdischen Eltern zu vernachlässigen. Das ist entweder sträflicher Hochmuth, oder es ist der Ausdruck eines eigenartigen religiösen Lebens, wie er es von Kindheit an geführt hat. Seit dieses Kind auf dem Schooße der frommen Mutter die Augen aufschlagen lernte zu dem Gott seiner Väter, hat es sich als den Sohn seines Gottes gefühlt, der ihn mit väterlicher Liebe umfaßte. Zum Liebesverkehr mit dem Vater im Himmel hat es ihn gezogen je und je, und er ward ihm mehr als alle menschliche Liebe, auch die Liebe des Mutterherzens nicht ausgeschlossen. Das setzt freilich Eines voraus. Kein Bewußtsein eines Fehltritts, keine unlautere Regung des Herzens hat je die reine Seligkeit dieses Liebesverkehrs getrübt. Nicht erworben hat er die Liebe seines Vaters durch seine Frömmigkeit oder Tugendübung; denn er hat sie besessen, seit er den Vaternamen stammeln konnte. Aber er war sich auch nie bewußt, sie verscherzt zu haben. Das ist der Lichtstrahl, welchen dies Wort auf das vergangene Jugendleben des Jesusknaben wirft, das nun auf einmal in vollster Klarheit vor uns liegt. Aber so lag es auch vor den Eltern da, und der Knabe setzt unbefangen voraus, daß sie es hätten kennen und verstehen müssen in seiner Eigenart. „Was ist es, daß ihr mich gesucht habt? *Wußtet ihr nicht*, daß ich sein

muß in dem, das meines Vaters ist?" Sie hatten es doch nicht ganz verstanden, was dieses Kind so einzigartig unterschied von anderen Kindern: und eben darum vermochten sie das Wort nicht ganz zu fassen.

Und wieder läßt das Evangelium den Schleier fallen über das Geheimniß dieses Jugendlebens. Nichts von jenen Zerrbildern der apokryphischen Evangelien, welche sich darin gefallen dies Wunderkind in unkindlichster Weise seine göttliche Herrlichkeit gegen die Eltern ausspielen zu lassen. „Und er war ihnen unterthan", heißt es bei Lukas (2, 51). Nichts von jenen abgeschmackten und abenteuerlichen Kindheitswundern, von jenem Prunken mit geheimer Weisheit oder göttlicher Allwissenheit, womit der selbstgefällige Knabe der Legende Eltern und Lehrern naseweis genug auf den Mund schlägt. Es ist ein stetiges, ungestörtes Zunehmen an Körper und Geist, an Weisheit und Wuchs, das der Evangelist von ihm aussagt: und nur Eines weiß er zu rühmen: er nahm zu an Wohlgefallen bei Gott und Menschen (2, 52). Wie sollte er es auch nicht? Das Wort des zwölfjährigen Knaben im Tempel löst uns ja das Räthsel solchen gesegneten Wachsthums: denn solche Liebe zu Gott, wie sie sich dort ausspricht, muß wohl die Erfüllung des göttlichen Willens von seiner Seite, wie jeder Segensverheißung von Seiten Gottes zur Folge haben.

Und es war kein ungesegnetes Haus, in dem er aufwuchs. Nur die spätere Marienverehrung, die ihre asketischen Ideale auf die Gebenedeiete unter den Weibern übertrug, hatte ein Interesse daran, dasselbe kinderlos zu machen oder es höchstens, wie schon Origenes und Eusebius auf Grund späterer apokryphischer Evangelien thun, mit Kindern Josephs aus einer früheren Ehe zu füllen. Wir wissen schon, wie fern diese Anschauungen unseren Evangelien liegen. Wenn es Matth. 1, 25 heißt, daß Joseph sein Weib nicht erkannte bis daß es einen Sohn gebar, so lehrt der Wortlaut wie Zusammenhang der Stelle, daß die gottgeordnete eheliche Gemeinschaft eben nur aus höheren Rücksichten bis zu diesem Zeitpunkt ausgeschlossen blieb: und wenn Lukas Jesum den erstgeborenen Sohn nennt (2, 7), so kann

dies zu der Zeit, da er das Evangelium schrieb, nur geschehen sein, weil er von später geborenen Söhnen der Maria wußte. Nur solche können gemeint sein, wenn in allen Evangelien wiederholt die Brüder Jesu mit der Mutter zusammen genannt werden (Mark. 3, 31. Joh. 2, 12), und ebenso noch Apostelgesch. 1, 14. Die spätere Ansicht, wonach die sogenannten Brüder eigentlich Vettern Jesu waren, wie sie frühzeitig aufkam und namentlich durch Hieronymus und Augustin im Abendlande gangbar geworden ist, beruht auf demselben Vorurtheil und hat in den Evangelien nicht den geringsten Anhalt. Nach Markus hatte Jesus vier Brüder, sie hießen Jakobus, Joses, Simon und Judas; auch werden dort Schwestern erwähnt, die wohl später in Nazaret verheirathet waren; aber ihre Namen werden nicht genannt (Mark. 6, 3). Der älteste der Brüder, Jakobus, hat nachmals bis zu seinem Märtyrertode an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem eine bedeutende Stellung eingenommen, seiner gesetzestreuen Frömmigkeit wegen selbst von seinen ungläubigen Volksgenossen lange Zeit hoch verehrt. Sein Brief, wie der Brief seines Bruders Judas in unserem Kanon, zeigen Männer, deren geistiges Leben an der Schrift Alten Testaments genährt, deren Sprache dem Bilderschmuck und dem kraftvollen Schwunge der alttestamentlichen Prophetie und Spruchweisheit nicht nachsteht. Das sind Zeichen, die darauf hinweisen, daß es dem Kreise, in dem Jesus aufwuchs, an ernster Frömmigkeit und geistigem Reichthum nicht gebrach.

Nach Markus hat Jesus, während er im Vaterhause zu Nazaret heranwuchs, das Zimmermannshandwerk getrieben (6, 3); und es ist nur die Unfähigkeit einer späteren Zeit, sich in diese echt menschlichen Anfänge Jesu zurückzuversetzen, wenn man vielfach daran Anstoß nahm. Schon Origenes (c. Cels. VI, 38) hielt dies nur für eine Verleumdung der Nazaretaner und berief sich darauf, daß die Evangelien davon nichts erzählen; Justin der Märtyrer (Dial. c. Tryph. 88) ließ Jesum durch die Pflüge und Joche, die er arbeitete, in heiliger Symbolsprache lehren. Der Heide Celsus hat den Christen diese Vergangenheit ihres Meisters vorgeworfen; aber bei den Juden galt das Handwerk nicht als etwas Erniedrigendes. Auch Saul von Tarsus war ein Teppichweber, obwohl er von Jugend an auf der hohen Schule zu Jerusalem zum Schriftgelehrten ausgebildet war. Das war nun

freilich Jesus sicher nicht. In Nazaret, wo man seine Jugend kannte, begriff man nicht, wo er seine Weisheit her habe (Mark. 6, 2), und in Jerusalem wußte man, daß er dort nicht studirt habe (Joh. 7, 15). Wenn er innerhalb und außerhalb des Jüngerkreises als Rabbi angeredet wird (Mark. 9, 5. 11, 21. Joh. 3, 2. 6, 25), so erklärt sich das zur Genüge daraus, daß er als Volkslehrer auftrat und Schüler sammelte; aber selbst das Volk empfing von seinen Lehren den Eindruck, daß er keiner der zünftigen Schriftgelehrten sei (Mark. 1, 22). Das schließt nicht aus, daß Jesus, der sich schon als zwölfjähriger Knabe von den Gesetzeslehrern in Jerusalem angeregt fühlte (Luk. 2, 46), eifrig benutzte, was ihm seine Vaterstadt von Bildungsmitteln bot. Aber wie viel das war, darüber fehlt uns jede sichere Kunde. Dem fleißigen Besucher der Synagoge bot ja schon die dort geübte Schriftlesung und Schrifterklärung eine schätzenswerthe Einführung in die heilige Schrift; aber es läßt sich kaum bezweifeln, daß er, der nachmals so oft mit den Schriftgelehrten disputirte und immer ein treffendes Wort aus ihr zur Hand hatte, die Schrift nicht nur durch Hören kannte, sondern selbst in ihr gelesen und geforscht hatte. Natürlich besaß das bescheidene Haus seiner Eltern den kostbaren Schatz heiliger Schriftrollen, in denen er studiren konnte, nicht: aber sicher war die Synagoge liberal genug, dem lernbegierigen Jüngling den Zutritt zu ihren Schätzen zu gestatten. Ob schon in Nazaret zu seiner Zeit der Chassan oder Küster der Synagoge Lesen und Schreiben lehrte, oder ob Jesus aus eigenem Triebe in freiem Anschluß an einen oder verschiedene der dort auftretenden Lehrer die Kunst erwarb, selbst die Schrift zu lesen und zu verstehen, wissen wir nicht: vollends nicht, ob er sie im althebräischen Urtext las oder in einem der Targume, die diesen in die Volkssprache übertragen hatten. Sicher las er nicht die griechische Bibelübersetzung, da sich ihm griechisch lesen zu lernen keine Gelegenheit bot. Nach dem Zeugniß der Evangelien wie nach der Natur der Sache redete er die damals im Lande gesprochene aramäische Sprache. Aber da gerade die niederen Stände in Galiläa bei der gemischten Bevölkerung im Verkehr nicht wählerisch sein konnten, verstand er wohl auch die griechische Umgangssprache; denn wo er mit griechisch Redenden verkehrt, mit dem römischen Hauptmann, mit der Syrophönizierin

oder mit dem Statthalter, wird doch nirgends eines Dolmetschers gedacht.

Freilich für das Beste, was Jesus in der Schrift suchte und fand, bedurfte er keines menschlichen Lehrers; und die damaligen Schrifterklärer mit ihrer unfruchtbaren Buchstabenkrämerei, wie mit ihrer phantastischen Allegorese konnten es ihn am wenigsten finden lehren. Er konnte von ihnen den oft so dunklen und schwierigen Buchstaben verstehen lernen, sie konnten ihn in die mancherlei Kenntnisse einführen, welche erforderlich waren zum Verständniß dieses wunderbaren Buches, an dem Jahrhunderte gearbeitet und das von Jahrtausenden erzählt, in dem Natur- und Völkerleben sich oft so farbenreich spiegelt, und das im Himmel wie auf Erden zu Hause ist. Freilich konnten sie auch das nur, soweit sie beides selbst verstanden, oder vielmehr soweit eine längst selbst zum toten Buchstaben gewordene Ueberlieferung in oft wunderlichem Mißverständnisse der Worte wie der Sachen es zu verstehen meinte. Was der zum Manne reifende Jüngling dort suchte und fand, war doch die Kunde von den göttlichen Offenbarungen, die von Anbeginn an dem auserwählten Volke zu Theil geworden waren in den wunderbaren Gottesthaten seiner Geschichte, war das Wehen des göttlichen Geistes, das er in dem gewaltigen Wort seiner Propheten spürte, war der Pulsschlag echt religiösen Lebens, den er in Gebet und Lied der heiligen Psalmsänger, wie in der erleuchteten Weisheit seiner Spruchdichter belauschte. Hier gab ihm das eigenartige religiöse Leben, das er selbst von Kindheit an geführt hatte, einen Schlüssel sympathischen Verständnisses, der seiner Zeit so völlig abging; und umgekehrt deutete ihm das Wort der Schrift, was sich in seinem Innern bis dahin noch unbewußt geregt, und brachte zum vollen Verständniß, was der Gemeinschaftsverkehr mit seinem Vater im Himmel ihm erschloß von den geheimsten Tiefen göttlichen Wesens und göttlicher Rathschlüsse.

Was bedurfte der auch weiter von Bildungsmitteln, dem solche Quellen flossen, dem das religiöse Leben nun einmal höchstes Ziel und tiefste Befriedigung war? Von diesem Standpunkte aus that sich ihm das Auge auf für die Herrlichkeit der Natur ringsumher, für ihr geheimnißvolles und doch so bedeutungsreiches Weben und Walten: aber er schaute darin nur eine neue Gottesoffenbarung, wie seine Gleichniß-

reden uns zeigen werden. Von ihm aus betrachtete er das Menschenleben um ihn her mit dem Blick der Liebe, dem nicht die Selbstgenügsamkeit der Eigenliebe die Binde vor die Augen legt, mit dem kritischen Scharfblick, den kein Vorurtheil blendet und keine Parteilichkeit täuscht. Hier mag es am Ort sein, daran zu erinnern, daß die Bevölkerung der Nordprovinz, unter der er aufwuchs, doch schlichter und gesunder, beweglicher und leichtlebiger war, als die des Südens, auf welcher unmittelbarer der Druck der Hierarchie lastete, fleißig und tapfer, patriotisch und voll Anhänglichkeit an die Theokratie: daß das bewegtere Leben des Orients mehr die Oeffentlichkeit liebt, als die Stille des Hauses. Aber nicht als hätte er von dort empfangen können, was er in sich selbst nicht besaß, sondern nur weil er hier frühzeitig das Menschenleben kennen lernte mit seinen mannigfachen Verhältnissen, die er in seinen Bilderreden nachmals so lebensvoll abgemalt, und das Volksleben mit seinen Schäden und Bedürfnissen, die er einst heilen und befriedigen sollte, vor allem die Noth der Zeit, die nach der längst ersehnten Hilfe schrie.

Auch der Reichste freilich, der ganz von innen heraus lebt und aus unversiegbaren Quellen schöpft, kann in der Form, in der sich sein Geistesleben ausprägt, mit bestimmt werden von dem Leben um ihn her, und er muß es sogar in gewissem Sinne, wenn er damit Fühlung behalten und Einfluß darauf üben will. Unzweifelhaft hat in diesem Sinne auch Jesus mit seinem Volke gelebt, um so mehr als das, was dem Leben dieses Volkes seine Eigenart gab, eben die Religion war, die in seinem Leben den Mittelpunkt bildete. Aber das religiöse Leben jener Zeit war nicht mehr ein einheitliches, es hatte sich bereits in verschiedenen Formen und Richtungen ausgeprägt, und so ist die Frage nicht von vorn herein abzuweisen, ob er von einer dieser Richtungen her Impulse für seine Entwickelung empfangen hat. Daß er das Beste, was er besaß, von ihnen weder empfangen konnte noch durfte, ist freilich klar; aber für die Form und Weise, in der er es zur Darstellung brachte, hätten immerhin solche Einflüsse bestimmend sein können.

Da war nun zunächst die in Galiläa ohne Zweifel volksbeliebteste Richtung des Pharisäismus, in der das Wesen des nachexilischen Judenthums seinen mustergültigen Ausdruck gefunden hatte. In dem Maße, in dem in den kümmerlichen Zeiten des zweiten Tempels dem Volke die Entfaltung eines selbständigen politischen Lebens versagt blieb, ergriff es mit immer größerem Eifer die Idee, die religiöse Eigenart seines nationalen Lebens auszubauen und gegen die Lebensweise der heidnischen Völker umher scharf abzugrenzen. War es doch von aller Neigung zu Abgötterei und heidnischem Wesen durch das Exil, das seine Propheten als Strafe dafür verkündigt hatten, ein für allemal gründlich geheilt. Es galt nun das Gesetz, in dem der göttliche Wille ihm offenbart war, und das ja vielfältig schon neben seinen moralischen und kultischen Vorschriften die Grundzüge einer häuslichen und sozialen Lebensordnung gegeben hatte, auszulegen und auf alle Verhältnisse des nationalen Lebens anzuwenden, bis demselben durchweg der Stempel einer das Volk von allem heidnischen Wesen scheidenden Gottgeweihtheit aufgeprägt war. An dieser Aufgabe hatte die Schriftgelehrsamkeit seit Esra's Zeiten gearbeitet, und so das Gesetz mit einer unübersehbaren Menge von Erläuterungen und Zusätzen versehen, unter denen sein Kern oft fast verschwand. Dieses Ideal eines auf Schritt und Tritt, im Hause wie im öffentlichen Leben, vom Gesetz geregelten Lebens zu verwirklichen, zunächst im eigenen Leben, dann im Leben des Volkes, war die Aufgabe der pharisäischen Partei.

Die Form einer Partei, nicht etwa einer Schule oder Sekte, hatte diese Richtung angenommen, seit sie in der Makkabäerzeit sich der Volksbewegung anschloß, durch welche das gerade die religiöse Seite seiner Nationalität innerlich und äußerlich bedrohende griechische Heidenthum der syrischen Machthaber niedergeworfen wurde. Freilich hat sie sich auch sofort wieder gegen das neue nationale Herrscherhaus erhoben, als dasselbe mit seiner Politik ihren theokratischen Idealen gar wenig entsprach. Schon unter Johannes Hyrkanus war der Gegensatz zum offenen Ausbruch gekommen, der unter Alexander Jannäus zu einem furchtbaren Vernichtungskampf wider die mächtig angewachsene Partei führte, bis endlich die Hasmonäer erkannten, daß man sich mit dieser volksbeliebten Partei stellen müsse. Vergebens

hatten die Pharisäer, als die Römer sich in die Thronstreitigkeiten einmischten, die innerhalb dieses Herrscherhauses entbrannten, versucht, die völlige Abschaffung des Königthums, welche allein ihrem theokratischen Ideal entsprach, zu erlangen. Später hatten sie sich den idumäischen Emporkömmlingen zugewandt und die Gunst Herodes des Großen, der ihre Volksbeliebtheit für die Festigung seines Thrones ausnutzen wollte, reichlich, wenn auch nicht ohne harte Zwischenfälle, erfahren. Es lag in ihren Anschauungen begründet, daß sie sich auch mit dieser Form der Fremdherrschaft vertragen konnten, sobald dieselbe ihnen ihren Einfluß auf das religiöse Leben des Volkes nicht streitig machte. Sahen sie doch in ihr eine göttliche Fügung und erwarteten die letzte Verwirklichung ihrer Ideale ohnehin nicht von irgend welchen politischen Maßnahmen, sondern von einem wunderbaren Eingreifen Gottes, welcher die Vollendung der Theokratie in der messianischen Zukunft herbeiführen werde, wenn sich das Volk durch immer völligere Untergebung unter ihre Leitung diese höchste Segnung verdient habe. In diesem Sinne beherrschten die Pharisäer das geistige Leben des Volkes, besonders in der Nordprovinz, wo dasselbe mit ehrfurchtsvoller Bewunderung zu diesen Vertretern und Verkörperungen seiner religiösen Ideale aufschaute.

Wir werden sehen, wie die öffentliche Wirksamkeit Jesu sich in einem beständigen Kampfe mit der pharisäischen Partei entwickelt hat, ohne daß ihm je der Vorwurf gemacht worden ist, ein Abtrünniger von ihr zu sein. Schon dadurch ist jede nähere Berührung mit ihr ausgeschlossen. Wie Alles, was das Volksleben bewegte, hat er sicher auch diese Partei und ihren mächtigen Einfluß auf dasselbe frühe und sorgfältig beobachtet; und wie scharf er die Grundfehler und die in ihrem Wesen begründeten Gebrechen derselben erkannte, wird uns seine Polemik zeigen. Aber was er mit ihr gemein zu haben scheint und woraus man wohl auf sympathische Berührungen mit ihr und Einwirkungen, die er von ihr erfahren, vorschnell geschlossen hat, beruht doch lediglich auf der alttestamentlichen Grundlage, von der er, wie sie, ausging, und auf der Fortbildung des religiösen Bewußtseins, wie es dem nachexilischen Judenthum überhaupt eigen, und wie auch er es, soweit es eine echte Frucht der alttestamentlichen Gottesoffenbarung war, vertrat. Wenn man aber umgekehrt wegen seines Gegensatzes

gegen den Pharisäismus auf Einflüsse des Sadduкäismus reflektirt hat, mit dem er sich durch denselben berührte, so fehlt hier vollends jeder geschichtliche Anhalt. Denn in Galiläa hat diese Richtung schwerlich eine nennenswerthe Vertretung gehabt; und wenn sie Jesus auch bei seinen jährlichen Tempelbesuchen in Jerusalem kennen lernte, so bot dieselbe doch dem auf das innere religiöse Leben gerichteten Streben Jesu gar keine Anknüpfungspunkte.

Die Sadduкäer waren eine politische Partei im eminenten Sinne; es war die Partei der alten priesterlichen Geschlechter (vgl. Apostelgesch. 5, 17), die den eigentlichen Adel des jüdischen Volkes bildeten, aus denen die Hohenpriester hervorgingen, um der alten gesetzlichen Verfassung gemäß, die ein Königthum nicht kannte, an der Spitze der Theokratie zu stehen und den wesentlichsten Einfluß auf sie auszuüben. Als der noch von dem Pharisäismus gestützte Makkabäer Jonathan zur Hohenpriesterwürde gelangte, sahen sich die alten Priestergeschlechter von diesem Emporkömmling verdrängt, und von daher datirt ihr Gegensatz gegen die Pharisäerpartei. In dem Maße, in welchem diese sich allmählich mit dem hasmonäischen Herrscherhause überwarf, fand sich die Partei der Sadduкäer in die unabänderliche Neugestaltung der Dinge, um im engen Anschluß an das Königthum die Macht und den Einfluß den alten Adelsgeschlechtern zu sichern. So haben sie noch lange für die letzten Sprossen des alten Königshauses gekämpft, als die Pharisäer bereits mit den Idumäern paktirten und sich dadurch die Feindschaft des Herodes ebenso zugezogen, wie jene seine Gunst. Aber auch sie wußten sich allmählich in die neue Lage der Dinge zu finden; und als vollends die römische Annexion kam, die Niemand lebhafter gewünscht hatte, als sie, da erlangten sie durch ihre Fügsamkeit gegen die Fremden das Maß von Macht und Einfluß, das sie irgend unter fremder Oberherrschaft erwarten konnten. Freilich war damit die Kraft des politischen Gegensatzes gegen den Pharisäismus gebrochen, mit dem sie sich stellen mußten, weil er die Volksgunst für sich hatte, um derentwillen allein die römische Politik dem Priesterthum seine Stellung und Bedeutung im Lande beließ. Nun saßen Pharisäer mit ihnen in der obersten geistlichen Behörde, und geistig mußten sie sich von ihnen dominiren lassen, um zu bewahren, was ihnen von Herrschaft über das Volk noch gelassen war.

Nun wurde der Gegensatz mehr ein theoretischer, und so konnte es kommen, daß der jüdische Literat Josephus, der gern vor seinen griechischen Lesern mit allerlei Analogien griechischen Wesens in seinem Volke kokettirt, sie wie zwei Philosophenschulen einander gegenüberstellt, was bis heute vielfach ein völliges Verkennen des eigentlichen Wesens beider Richtungen verursacht hat.

Ihre vielbesprochenen Lehrgegensätze ergeben sich doch einfach aus der geschichtlichen Entwickelung beider Parteien. Der alte priesterliche Adel stützte sein Recht auf die geschriebene Thora; die gesammte mündliche Ueberlieferung, dieses neue Gesetz, worauf die Pharisäer das Hauptgewicht legten, hatte für sie kein Interesse, ja sie mußten es verwerfen, sofern seine Vertretung eben der Gegenpartei ihre Macht und ihren Einfluß gab. In dem Maße, in welchem dieses dazu beitrug, Israel jede Berührung mit den Heiden zu wehren, führte ihre Politik sie dazu, sich mit den Heiden zu stellen; und sie konnten ein Recht darauf behaupten, da das alte Gesetz von dem pharisäischen Exklusivismus gegen die Völker umher noch nichts wußte. Die Pharisäer lehrten eine Auferstehung; denn ihr letztes Ziel war doch die Herrlichkeit des messianischen Reiches, an der auch die auferstandenen Frommen vergangener Geschlechter Theil nehmen mußten, die Sadduckäer leugneten sie. Ihnen genügte die Gegenwart, vorausgesetzt, daß sie darin ihre Macht und Herrschaft behielten; und wieder konnten sie sich auf die Thora berufen, die von einer Auferstehung so wenig weiß, wie von Engeln oder Geistern. Daher bestritten sie deren Existenz gegen die Pharisäer, während diese in beiden Punkten nur die legitime Fortbildung des religiösen Bewußtseins des Judenthums vertraten. Zuletzt war doch auch der am meisten philosophisch klingende Gegensatz im tiefsten Grunde ein sehr praktischer. Nach Josephus lehrten die Pharisäer eine göttliche Vorsehung, auf die Alles, auch das Uebel, zurückgeführt werden müsse, während die Sadduckäer mehr die Willensfreiheit des Menschen vertraten, durch die jeder seines Glückes Schmied sei. Aber auch dies kam doch darauf zurück, daß die Pharisäer die politischen Wandlungen als Gottes Fügung hinnahmen und nur mit geistigen Mitteln (in ihrem Sinne) das Volk auf eine Zukunft vorbereiteten, die zuletzt doch die Wunderhand Gottes herbeiführen mußte, während die Sadduckäer praktische Politik

trieben und die Geschicke des Volkes (freilich in ihrem Interesse) zwingen wollten.

Ist hiernach bei Jesu an keinen Einfluß der beiden Parteien, die allein im Wesentlichen das Volksleben beherrschten, zu denken, weder der volksthümlichen Partei der Pharisäer, noch der konservativen der Sadduckäer, weder der des religiösen Ideals, noch der des hierarchischen Realismus, so kann noch weniger von einem Einfluß der Essener die Rede sein, die in ordensartig abgeschlossener Gemeinschaft vorzüglich in der Gegend des toten Meeres lebten. Denn mag man diese eigenthümliche Erscheinung einer mystisch-asketischen Frömmigkeit nun für ein Erzeugniß echt jüdischen Geisteslebens halten oder sie auf heidnische Einflüsse zurückführen, worüber bis heute gestritten wird, immer involvirt sie einen Rückzug aus dem eigentlichen Volksleben in separatistisches Sektenthum, welches dem volksthümlichen öffentlichen Auftreten Jesu ebenso fremd ist, wie ihre peinliche Fürsorge für die Reinigkeit im levitischen Sinne seiner ausschließlichen Betonung der Herzensreinheit, und ihre ängstliche Askese seiner freien Lebensanschauung. Dennoch hat schon der englische Deismus die ganze Erscheinung Jesu aus dem Essenismus ableiten wollen, der ältere Rationalismus hat mit Vorliebe allerlei geheimnißvolle Beziehungen Jesu zu Essenern zur natürlichen Erklärung gewisser wunderbarer Vorgänge in seinem Leben herangezogen und seine Heilungen auf essenische Heilkünste zurückgeführt. Aber die immer wieder geltend gemachten Berührungen zwischen seinem Lehren und Leben und zwischen dem Essenerthum zerrinnen bei jeder näheren Prüfung. Das Eidverbot der Essener, das nur die Heiligkeit des furchtbar ernsten Entweihungseides heben sollte, hat mit der prinzipiellen Erklärung Jesu über den Eid nichts zu thun; sein Leben mit den Jüngern aus gemeinsamer Kasse beruhte auf keiner organisierten Gütergemeinschaft und zeigt nirgends die Tendenz, Vorbild für eine christliche Institution zu werden; das von ihm geforderte Trachten nach dem Gottesreich hat mit essenischer Weltflucht nichts gemein; ein Verbot der Opfer und der Ehe aber hat Jesus nie gegeben, und letzteres war nicht einmal bei den Essenern allgemein. So bleibt es doch dabei, daß Jesus von keiner der eigenthümlich ausgeprägten religiösen Richtungen in seinem Volke Impulse empfangen hat, daß er geistig herangewachsen ist als

Kind seines Volkes unter den Einflüssen des frommen Elternhauses und des frei bewegten Volkslebens um ihn her; doch so, daß die Lebensquelle der Schrift, aus der dieses seine besten Antriebe schöpfte, ihm unmittelbar floß und die ursprüngliche Reinheit einer Seele, die in der Lebensluft der nie getrübten Gottesliebe athmete, ihn vor jedem Irrwege bewahrte.

Dem geistigen Wachsthum Jesu entsprach auch sein körperliches. Die Verheißung, welche die Frömmigkeit auch für dieses Leben hat, erfüllte sich ohne Zweifel auch an seiner körperlichen Entwickelung, der hemmende und störende Krankheitserschütterungen fern blieben. Die alte Kirche hat auf Grund falsch buchstäblich gedeuteter Weissagungen ihn zuerst häßlicher gedacht, denn andere Leute, weil er keine Gestalt noch Schöne haben sollte (Jesaj. 52, 14. 53, 2); später ihn als den Schönsten unter den Menschenkindern gepriesen (vgl. Ps. 45, 3). Wir können uns nicht denken, daß nicht der Adel der Seele sich irgendwie auch in seiner körperlichen Erscheinung ausgeprägt haben sollte; aber damit ist nicht gesagt, daß er einem unserer Schönheitsideale entsprach. Was man später von Bildern Jesu erzählte, die er an Abgarus von Edessa gesandt oder auf dem Schweißtuch der heiligen Veronika abgedrückt, die Lukas gemalt und Nikodemus geschnitzt hat, oder von der Votivstatue, die ihm das geheilte Weib zu Paneas errichtet, gehört natürlich der Legende an, wie die späteren Darstellungen Jesu der christlichen Kunstgeschichte. Vergebens hat man nach dem Temperamente Jesu gefragt: denn eine ausgeprägte Einseitigkeit in der Naturanlage, die nur durch schwere Kämpfe überwunden werden kann und auch in der normalsten sittlichen Entwickelung ihre Spuren zurückläßt, konnte dem nicht auferlegt sein, der das Ideal menschlicher Vollkommenheit verwirklichen sollte. Jedenfalls konnte die immer individuell verschiedene Mischung des Blutes, ohne die ein wirklicher Mensch nicht gedacht werden kann, in der sittlichen Lebensgestalt dessen nicht mehr zur Erscheinung kommen, der nicht seiner Natur nachlebte, sondern dem Willen Gottes allein, welcher immer zuerst die Selbstüberwindung fordert. Auch von besonderen Talenten

kann doch nur die Rede sein, wo es sich um die in ihnen liegende Begabung für einen speziellen Beruf handelt. Es lag nicht an der in einer Einseitigkeit wurzelnden Mangelhaftigkeit seiner Anlagen, wenn er nicht zugleich Gelehrter oder Künstler, Staatsmann oder Feldherr wurde. Die dafür nothwendigen Gaben hätten keine Bedeutung für den gehabt, dem ein andersartiger Beruf von vorn herein von Gott gewiesen war. Die vollkommenste Begabung besteht doch nur darin, daß es dem Manne an keiner Gabe fehlt, der er zu seiner Berufserfüllung bedarf, aber die spezifische Ausrüstung zu seinem Berufe konnte Jesu freilich in keiner Naturanlage gegeben sein, er mußte sie empfangen von oben her.

Mit Vorliebe redet man neuerdings von der Charakterentwicklung Jesu und beschreibt sein Leben als sein „Charakterbild." Aber es ist ein Irrthum, daß eine ausgeprägte sittliche Eigenart zur Wahrheit menschlichen Wesens gehört; sie gehört nur zu der Unvollkommenheit, die in der Wirklichkeit unserer sittlichen Lebensgestalt stets anhaftet, sofern dieselbe im Guten wie im Bösen immer eine Einseitigkeit zeigt, die nicht durch eine allseitig harmonische Entwickelung überwunden ist. Mit wie schönen Worten man auch den Charakter Jesu zu schildern versucht hat, sie kommen zuletzt doch immer darauf hinaus, daß in ihm jene normale harmonische Entfaltung des sittlichen Wesens, wie es in jedem Menschen sein soll und in keinem vollkommen ist, wirklich stattgefunden hat, und diese schließt eben einseitige Charakterzüge aus. Man hat ihn den Typus eines männlich religiösen Charakters genannt; aber männlich zu sein, ist eben nur die normale Natur des Mannes, und in der Religiosität den Mittel- und Schwerpunkt seines Lebens und Wesens zu haben, ist die allgemeine Menschenaufgabe, aber kein Charakterzug. Daß sein ganzes Geistesleben aufging in seinem religiösen Beruf, lag nicht in seinem Charakter, sondern in der ausschließlichen Hingabe an seinen Beruf, der eben auf dem Gebiete des religiösen Lebens lag und den Einsatz der ganzen Person forderte. Wenn er diese Forderung allezeit erfüllte, verwirklichte er nur das Ideal menschlicher Vollkommenheit, das sich für jeden Menschen nach Begabung und Beruf individuell gestaltet.

Mit dem achtzehnten Jahre pflegte der hebräische Jüngling zur Ehe zu schreiten. Man hat viel darüber gegrübelt, schon im kirch-

lichen Alterthum, weshalb Jesus ehelos blieb. Unser Gefühl sträubt sich gegen diese Frage. Aber eben dieses Sträuben zeigt, daß sie nicht umgangen werden kann; denn dasselbe beruht entweder auf dogmatischen Anschauungen, welche die wahre Menschheit Jesu gefährden, oder auf einer Betrachtung der geschlechtlichen Verhältnisse, welche die Heiligkeit der Ehe in Frage stellt, wie sie Jesus selbst so energisch betont hat, und welche, wenn auch unbewußt, die Eheloſigkeit als höhere Vollkommenheit werthet. Viel Kleinliches, Erkünsteltes und Verkehrtes ist auf jene Frage geantwortet, und oft genug hat die Antwort doch zuletzt das tiefste Interesse verletzt, aus dem die Frage gestellt war. Nicht einmal das genügt, daß Jesu in seiner Zeit kein Herz begegnete oder, sagen wir lieber, je begegnen konnte, das ihm ebenbürtig und seiner würdig war; denn Liebe kann überhaupt nicht verdient werden, und die Gleichheit inneren, zumal sittlichen Lebens, welche der engste Bund der Herzen voraussetzt, ist immer nur eine werdende. Vielmehr war der tiefste Grund auch hier die Einzigartigkeit seines Berufes, welcher den ganzen Mann erforderte und keinen Raum mehr ließ für die Erfüllung jenes allgemein menschlichen Berufes, der sich sonst, seltene Ausnahmen abgerechnet, mit allen menschlichen Berufsarten verbindet. Was er aber sollte, das wollte er auch; und die Erfüllung seines Berufes gewährte ihm eine innere Befriedigung (Joh. 4, 34), welche einer anderen Ausfüllung seines Lebensglückes nicht bedurfte. Er gehörte zu denen, die, wie er im kühnen Tropus es ausdrückte, sich selbst entmannt, d. h. sich zur Ehe untüchtig gemacht haben um des Gottesreiches willen (Matth. 19, 12). Eben weil sein Herz, seine Liebe, sein Leben Allen gehörte, denen er berufsmäßig zu dienen gekommen war, sollte sich kein Einzelnes rühmen dürfen, dies Alles in sonderlicher Weise besessen zu haben.

So führt die Betrachtung seiner Jugendentwicklung immer wieder auf die Frage nach dem Berufe Jesu.

7. Der Messiasberuf.

Wenn der Jüngling zum Manne heranreift, stellt sich ihm die Frage der Berufswahl. Aber es ist schon das Vorrecht Aller, die zu Größerem bestimmt sind, daß sie nicht erst lange zu suchen und zu wählen brauchen, daß sich ihnen mit unausweichlicher Nothwendigkeit, bei der Impulse von außen und inneres Bedürfniß geheimnißvoll zusammenwirken, der Beruf aufdrängt, von dem sie wissen, daß er ihnen von Gott gegeben ist. Wie sollte nicht der, welcher zum denkbar höchsten Berufe bestimmt war, denselben rechtzeitig klar erkannt und fest ergriffen haben.

Das setzt freilich voraus, daß dieser Beruf ein im göttlichen Rathschluß gegebener, nicht ein erst menschlich ausgesonnener war. Eine Zeit, in welcher die neue Aufklärung gröblich den sittlichen Charakter Jesu angetastet hatte, fühlte sich berufen, an dem „Plane, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf," nachzuweisen, wie er nichts Anderes als die Verbesserung der Religion, der Sittlichkeit und der Gesellschaft beabsichtigte und diese nur durch überzeugenden Unterricht und zweckmäßige Anstalten durchführen wollte. Es fehlte eben jener Zeit an jedem geschichtlichen Sinne, wenn ein Reinhard oder Herder ihr Humanitätsideal einfach auf Jesum übertrugen und ihn nur nach Mitteln sinnen ließen, dasselbe zu verwirklichen. Auch der ältere Rationalismus ist niemals darüber hinausgekommen, als das letzte Ziel Jesu die Aufstellung einer reineren Sittenlehre zu betrachten, womit er höchstens noch das Streben verband, den hergebrachten Kultus von seinen ceremoniellen Elementen zu reinigen und auf die Stufe einer höheren, rein geistigen Gottesverehrung zu erheben. Aber über eine Kultusreform und eine Reinigung der sittlichen Ideen lagen doch Jesu Ziele weit hinaus. Das hat man in neuerer Zeit wohl allseitig anerkannt. Dafür ist heutzutage in weitesten Kreisen die Vorstellung herrschend, daß Jesu zuerst ein neues religiöses Bewußtsein aufgegangen sei, das man wohl näher als das der Gotteskindschaft zu bezeichnen pflegt, und daß demselben eine neue Idee der Sittlichkeit entsprochen habe, die er in seinem Leben verwirklichte. Dann konnte sein Beruf nur sein, durch die Pflanzung dieses neuen religiös-sittlichen Bewußtseins in seiner Umgebung der

Stifter einer neuen Religion und der Begründer einer neuen sittlichen Weltanschauung zu werden. Aber der Gesichtspunkt eines Religionsstifters, wie er der modernen Anschauung geläufig ist, kann nun einmal, geschichtlich angesehen, auf Jesum durchaus nicht angewandt werden. Denn die auf dem Grunde des Alten Testaments erwachsene israelitische Anschauung kennt keine Mehrheit nur relativ verschiedener Religionen. Das Heidenthum ist ihr keine Religion, sondern Abfall von der Verehrung des Einen wahren Gottes (vgl. Röm. 1, 18—23), der durch seine Offenbarungen das Volk Israel zum Träger der Einen wahren Religion gemacht hat. Die Gottesoffenbarung in der Schrift Alten Testaments aber, welche die Grundlage der Religion Israels bildete, hat Jesus allezeit voll anerkannt, nur im steten Verkehr mit ihr hatte sich sein eigenes religiöses Bewußtsein entwickelt; im alttestamentlichen Gesetz und in den Propheten hat er überall eine göttliche Willensoffenbarung gesehen, wenn er sie auch tiefer verstehen lehrte, als seine Zeit sie verstand.

Nie konnte ein Sohn Israels auf den Gedanken kommen, eine neue Religion stiften zu wollen. Was Israel von den Völkern umher unterschied, war ja eben die Erkenntniß des Einen wahren Gottes und seines heiligen Willens. In dieser Erkenntniß war es sich bewußt, einen unverlierbaren Vorzug zu besitzen vor allen Völkern und durch ihn einst der Vermittler des Heils für alle Völker zu werden. Ebenso fest hatten ihm freilich alle seine Propheten das Bewußtsein eingeprägt, daß Israel nicht ist, wie es sein soll, daß sein Leben nicht seiner Erkenntniß entspricht, seine Wirklichkeit nicht seiner hohen Bestimmung. Was Israel also fehlt, ist nicht eine Besserung oder Mehrung des Besitzes, der dies Volk vor den anderen Völkern zum Volke der Religion macht, sondern die endliche volle Verwirklichung dessen, was es sein sollte und was es sein wird, sobald der ihm anvertraute Besitz der göttlichen Offenbarung wahrhaft angeeignet, in Leben und That umgesetzt ist, sobald die wahre Religion, deren Vorbedingungen es besitzt, das ganze Volksleben durchdrungen hat und so erst in vollstem Sinne zur Religion jedes Einzelnen geworden ist. Diesen Voraussetzungen, die in der Geschichte Israels und in seinen Offenbarungen wurzeln, widerspricht es durchaus, wenn Jesus in irgend einem Sinne seinem Volke auf religiösem oder sittlichem Ge-

biete ganz neue Erkenntnisse bringen oder die im Alten Testamente gegebenen verbessern wollte. Fühlte er den Trieb in sich, auf das religiöse Leben seines Volkes einzuwirken, so konnte dieser nur dahin gehen, dasselbe dem in der Schrift ihm vorgesteckten Ideal gemäß neu zu gestalten. Diesen Beruf aber konnte nicht irgend jemand sich selbst beliebig wählen und in selbsterwählter Weise ausführen, seine Erfüllung ruhte von Alters her in festen Händen.

Das war ja eben das Eigenthümlichste an diesem Volke, daß es auf Grund der ihm gegebenen Verheißungen seiner Zukunft unbedingt sicher war. Nicht um einzelne mehr oder weniger dunkle Weissagungen handelte es sich hier, sondern um den Grundgedanken, der durch die ganze Prophetie des Alten Testaments hindurchgeht. Alle Propheten hofften auf eine Zukunft für ihr Volk, in welcher dasselbe seine ihm gesetzte Bestimmung erfüllen, in welcher das in ihm auf Grund göttlicher Offenbarung lebende religiös-sittliche Ideal und damit das Wesen der wahren Religion verwirklicht sein werde. Aber freilich sollte diese Zukunft nicht kommen auf Grund einer natürlichen Entwickelung des Volkslebens. Dazu hatten alle Propheten zu tiefe Blicke gethan in die heillosen Schäden des Volksgeistes und Volkslebens; dazu war in Israel das Bewußtsein zu rege, daß, wie alle wahre Religion nur aus göttlicher Offenbarung stammt, so auch jeder neue Fortschritt religiösen Lebens, geschweige denn die endliche Vollendung desselben, nur herbeigeführt werden kann durch neue göttliche Offenbarungsthaten. Der Tag Jehova's wurde erwartet, an welchem Gott selbst zu seinem Volke kam, vollendend, was er in ihm begonnen, seine Schäden heilend und all seinen Nöthen ein Ende machend. Das war der Kern der sogenannten messianischen Idee. Die Form, in welcher dieselbe zum Ausdruck kam, die Gestalt, in welcher die Propheten den Eintritt jener Zukunft erwarteten, war eine mannigfach verschiedene, weil sie bedingt blieb von den geschichtlichen Verhältnissen, in deren Rahmen ihnen das Bild dieser stets nahe erwarteten Zukunft erschien. Nicht immer, wenn auch vorwiegend, war es eine bestimmte Person, durch die Jehova diese Zukunft herbeiführte, in welcher er selbst zu seinem Volke kam; aber, wenn es eine war, so war sie eben eine von Gott gesandte, nicht eine, die selbst den Vorsatz faßte, jene Zukunft herbeizuführen. Auch das Bild dieser Person mußte sich

den zeitgeschichtlichen Bedingungen gemäß verschieden gestalten. In der glänzendsten Zeit der Prophetie war es ja das Bild eines gesalbten Königs aus dem Geschlechte Davids, der, wie einst sein großer Ahnherr, die Zeit des höchsten Heils über das Volk bringen sollte; und an diese Erwartung schloß sich die Bezeichnung dieses Heilbringers als des Messias, d. h. des Gesalbten schlechthin an. Aber nach dem Sturze des davidischen Königshauses im Exil sehen wir auch das Bild eines einfachen Knechtes Jehova's auftauchen, der nur noch Prophetengestalt an sich trägt. Vollends das Bild der äußeren Zustände, welche jene Zukunft herbeiführen werde, mußte sich je nach den Verhältnissen, unter denen jeder einzelne Prophet wirkte, nothwendig durchaus verschieden gestalten. Man muß sich eben entschließen, alle diese Weissagungen in gröblicher Verdrehung des Wortsinnes spiritualistisch umzudeuten, oder sich phantastischen, in der Schrift nirgends begründeten Hoffnungen auf eine endliche Wiederherstellung Israels als Volk hingeben, wenn man sich verbergen will, daß es sich hier nicht um buchstäblich zu erfüllende Orakel handelt. Vielmehr zeigen sie nur die Form, in welcher die Propheten die ihnen auf Grund göttlicher Offenbarung gewisse Zukunft Israels sich vorstellen mußten, wenn sie dieselbe lebensvoll weissagen wollten. Ebenso ist es freilich eine völlige Verkennung dieser Weissagungen, wenn man in ihnen nur fleischliche Hoffnungen und Träume eines hochfliegenden Patriotismus oder gar eines borniirten Partikularismus sieht. Der Grundgedanke derselben ist doch kein anderer, als daß jene Vollendung des Volkes in seinem religiös-sittlichen Leben auch den reichsten Segen über dasselbe bringen werde in all seinen irdischen Lebensbeziehungen. Es ist eben dem Alten Testament durchweg die der wahren Religion nothwendige Vorstellung geläufig, daß Gerechtigkeit ein Volk erhöht, daß die Erfüllung des göttlichen Willens die Bedingung auch aller irdischen Wohlfahrt ist, daß mit der vollen Verwirklichung der Religion zugleich die volle Verwirklichung alles Heils, das Gott den Menschen zugedacht hat, kommen muß. Hier aber kam noch hinzu, daß mit dieser Vollendung Israels auch seine höchste weltgeschichtliche Bestimmung sich erst verwirklichen konnte; es ist eine durch die ganze Prophetie hindurchgehende Hoffnung, daß zur messianischen Zeit, wo sich in Israel das Heil verwirklicht, alle Völker kommen würden, um sich Israel

anzuschließen und von ihm die wahre Religion, sowie das durch dieselbe ihm vermittelte höchste Heil zu empfangen.

Man hat zwar auch bezweifeln wollen, ob zur Zeit Jesu überhaupt noch die Messiashoffnung lebendig war. Es war das nur die naturgemäße Reaktion gegen die ebenso ungeschichtliche Vorstellung, als habe es damals eine fertige messianische Dogmatik gegeben, ein in festen Zügen ausgeprägtes Bild dessen, was zur messianischen Zeit geschehen solle und müsse, sowie dessen, der diese Zeit herbeiführen werde. Allein die Propheten selbst enthielten ja ein solches einheitliches Bild von dem Messias und den Vorgängen der messianischen Zukunft durchaus nicht; und unsere Evangelien zeigen, wie mannigfach verschieden im Einzelnen die messianischen Erwartungen, die Deutungen einzelner Weissagungen waren. Aber daß dies Volk, das sich allsabbatlich an den Worten des Gesetzes und der Propheten erbaute, die messianische Hoffnung je aufgegeben haben sollte, das ist doch eine einfache geschichtliche Unmöglichkeit. Wenn der jüdische Geschichtsschreiber Josephus davon nichts mehr zu wissen scheint und das Einzige, was er davon erwähnt, zu einer Schmeichelei auf den neu aufsteigenden Stern des römischen Imperators umdeutet, so ist das eben nur ein Zeichen, daß auch dieser jüdische Literat kein Typus für das religiöse Leben seines Volkes ist. Wenn die Sadduküer, die ja ohnehin mit all ihren Interessen in dem Gesetze wurzelten, ohne daß freilich an eine Verwerfung der Prophetie ihrerseits irgend zu denken wäre, der messianischen Hoffnung ihres Volkes sehr kühl gegenüberstanden, weil sie für die Politik der Gegenwart lebten, so war und blieb doch für die Pharisäer die messianische Idee die Seele all ihrer Bestrebungen, mochte die Form, in welcher sie dieselbe ergriffen, auch noch so weit hinter der Höhe ihrer prophetischen Konzeption zurückbleiben. Daß die große Masse des Volkes in der Lust und Sorge des täglichen Lebens, wie in der Noth und dem Druck der Gegenwart, wenig mehr an die messianische Verheißung dachte, versteht sich ja von selbst; aber daß sie in den Kreisen der wahrhaft Frommen wohlbekannt war und in der Gestalt einer gerade unter dem Elend der Gegenwart sich stets steigernden Sehnsucht nach der verheißenen Zukunft fortlebte, ist doch wohl ebenso gewiß. Wie in diesen Kreisen die messianische Hoffnung durch die Ereignisse bei der Geburt Jesu und Johannis neu erweckt

wurde, und welche Geſtalt ſie dort annahm, haben wir geſehen: wie ſie im ganzen Volke durch das zündende Wort des Täufers neu angefacht worden iſt, werden wir hören. Die Gluthen dieſer Hoffnung haben in Iſrael je und je unter der Aſche geglimmt, es bedurfte nur des günſtigen Lufthauchs, um ſie zur lodernden Flamme anzufachen.

Der Beruf, den Jeſus ergriff und an den ſich ſeine weltgeſchichtliche Bedeutung knüpft, war, geſchichtlich angeſehen, kein anderer, als der, der Meſſias ſeines Volkes zu ſein. Selbſtverſtändlich gehört es zu der echt menſchlichen Entwickelung Jeſu, daß er erſt allmählich zu dem Bewußtſein ſeiner Meſſianität herangereift iſt: aber daraus folgt nicht, daß dieſe Entwickelung erſt in ſeinem öffentlichen Leben ſich vollzogen hat. Beurtheilt man doch ſchon im gemeinen Leben es als ein Zeichen von Unreife, wenn Jemand eine öffentliche Wirkſamkeit beginnt, ohne ſich über ſeine Ziele und Mittel klar zu ſein. Schon danach ſollten wir annehmen, daß Jeſus nicht ohne ein klares Bewußtſein über ſeinen Beruf auftrat, daß daſſelbe nicht in den zwei oder drei Jahren ſeines öffentlichen Wirkens noch eine Abklärung oder feſtere Geſtaltung erlangen durfte. Allein vor Allem werden wir ſehen, daß es in der durch Johannes den Täufer geſchaffenen Situation für Jeſum keinen Raum zu einer im Namen Gottes zu beginnenden Wirkſamkeit gab, wenn er ſich nicht ſeines Meſſiasberufes bewußt war. Wäre er erſt während ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit zum Bewußtſein ſeiner Meſſianität gelangt, ſo müßte dieſer Moment ein ſo epochemachender in ſeinem Leben und Wirken geweſen ſein, daß ſich ſicher irgendwie die Spur eines ſolchen in unſerer Ueberlieferung erhalten hätte; und doch fehlt eine ſolche gänzlich. Ja, es fehlt ſogar im Laufe ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit an irgend welchen Momenten, die Jeſum auf den Gedanken ſeiner Meſſianität hätten führen können. Denn wie hoch man auch ſeine Erfolge im Lehren und Heilen veranſchlage, ſo führte das doch Alles über die Wirkſamkeit eines Propheten, mächtig in Wort und That, nicht hinaus. Erſt wenn er von dem meſſianiſchen Charakter ſeiner Sendung überzeugt war, konnte er das Alles mit demſelben in Beziehung ſetzen: aber er

konnte ihn nicht daraus ableiten. So bliebe nichts übrig als die Annahme, daß erst die ihm entgegentretende Volkserwartung sein Berufsbewußtsein ausgestaltet habe, daß er sich erst im Laufe seiner Wirksamkeit die Messiasrolle aufdrängen ließ, weil er sie als das einzige Mittel erkannte, wenigstens bei einem Theile des Volkes mit seinen neuen Ideen durchzudringen. Aber es ist eine Thatsache, daß Jesus die messianische Erwartung in der Form, in welcher sie ihm entgegentrat, weder erfüllen wollte noch konnte, daß vielmehr sein Ankämpfen wider die volksthümliche Form dieser Erwartung den tragischen Entwicklungsgang seiner öffentlichen Wirksamkeit und endlich unaufhaltsam die Katastrophe herbeiführte. Es bleibt also ein unlösbarer Widerspruch, daß er sich einer Volkserwartung erst anbequemt haben soll, um dann im Kampfe mit ihr seine Kraft zu verzehren und seinen Untergang herbeizuführen. Man meint freilich, dies Messiasbewußtsein sei bei einem Kinde seiner Zeit nur die nothwendige Form gewesen, in der sich Jesus seines religionsgeschichtlichen Berufes bewußt wurde. Aber wenn die im Alten Testament gegebene Form der Messiaserwartung wirklich seinen neuen Ideen durchaus nicht entsprach, so hätte doch nur die größte Selbsttäuschung oder innere Unklarheit ihn bewegen können, an dieselbe anzuknüpfen. Sagt man, er habe derselben eben einen anderen Sinn untergelegt und allmählich gehofft, das Volk zu seiner Auffassung dieser Erwartung zu erziehen, so sollte man sich doch über das höchst Bedenkliche eines solchen pädagogischen Mittels klar sein. Jedenfalls hat die Geschichte gelehrt, daß dasselbe keinen Erfolg gehabt hat, daß nicht nur seine ersten Jünger, sondern die ganze Folgezeit ihn für den Messias Israels im Sinne der alttestamentlichen Verheißung gehalten hat.

Jesus hat also wirklich an die im Alten Testament gegebene Verheißung und an die im Volke lebende Hoffnung der messianischen Zeit angeknüpft; und wir stehen unausweichlich vor der Frage, wie er dazu gekommen ist, die Herbeiführung derselben als seinen Beruf zu erfassen. Gewiß mußte der grelle Widerspruch in dem inneren und äußeren Leben seines Volkes mit dem diesem Volke vorgesteckten Ideale besonders schwer auf seiner Seele lasten, weil er durch den Gegensatz des eigenen religiösen Lebens die Schäden des Volkslebens am tiefsten erkannte, und weil er in der Schrift mit ihren Ver-

heißungen lebte, welche die Heilung dieſer Schäden zur meſſianiſchen Zeit in beſtimmte Ausſicht ſtellten. Gewiß mußte die Sehnſucht nach dieſer Zeit, weil er an jene Verheißungen glaubte, gerade in ihm zu einer allen Jammer der Gegenwart ſieghaft überwindenden Hoffnung werden. Aber wann kam die Zeit, da dieſe Hoffnung ſich erfüllen ſollte? Zeit und Stunde war keinem der Propheten offenbar geworden; und wie auch das Elend des politiſch zerriſſenen, im Norden wie im Süden, unter den römiſchen Prokuratoren wie unter den Herodesſöhnen, in ſeinen heiligſten Nationalgefühlen oft ſchwer genug verletzten und bitter gekränkten Volkes, das doch das auserwählte Volk Gottes war und blieb, zum Himmel ſchrie, man konnte doch nicht ſagen, daß die Zeiten nicht ſchon ſchlimmer geweſen wären und der Uebermuth der Feinde, die ſein Volk zertraten, nicht noch unerträglicher. Wie ſollte Jeſu die Gewißheit werden, daß jetzt die Stunde der Rettung geſchlagen habe, und daß er es ſei, der dieſe Rettung bringen ſolle? Es läßt ſich billig bezweifeln, ob die frommen Eltern ſich berufen fühlten, dem Sohne von den wunderbaren Ereigniſſen und von den Weiſſagungen zu erzählen, die ſeine Geburt umgeben und den Schlummer ſeiner unbewußten Kindheit geſegnet hatten. Gerade wie ſie ſich nach Allem, was wir gehört, die meſſianiſche Zukunft vorſtellten, war ihnen doch Eines über allen Zweifel gewiß, daß nur die Wunderhand Gottes ihrem Kinde die Wege bahnen konnte, um dieſe Zukunft herbeizuführen. Sie konnten nur meinen, der göttlichen Fügung vorzugreifen, wenn ſie ihm von ſeiner hohen Beſtimmung erzählten; und was konnte auch menſchliche Weisheit oder Berechnung thun, um die Erfüllung dieſer Beſtimmung herbeizuführen? Die Stimmen aber der neuen Propheten, welche den erſten Anbruch der Zeit des Heils begrüßt hatten, waren wohl längſt verſtummt: und es galt jetzt wieder zu hoffen und zu warten im Glauben, wie es gegolten hatte ſchon Jahrhunderte lang. Und wenn ihm auch von hier oder dort eine Kunde kam über die Hoffnungen, die ſich an ſeine Perſon knüpften, durch all dergleichen konnte wohl ein Impuls gegeben werden, um die Entwickelung zu befördern, die ſich in ſeinem Inneren vorbereitete; aber es konnte nicht ihr Ausgangspunkt werden. Man hat auf ſeine davidiſche Abkunft hingewieſen, auf ſeine Geburt in Bethlehem, auf ſeinen bedeutungsvollen Jeſusnamen; das Alles

konnte ihm bedeutsam werden, nachdem jene Entwickelung vollzogen war, aber es konnte sie nicht herbeiführen.

In seinem Inneren mußten die Bedingungen liegen, welche ihn zu der Gewißheit führten, daß er der Erwählte der messianischen Heilszukunft, der gottgesandte Retter seines Volkes sei; und sie lagen in ihm. Wenn er im zuversichtlichen Glauben an die Verheißung der Schrift fragte nach der Zeit, wo sich die Hoffnung seines Volkes erfüllen werde, dann mußte ihm doch Eines gewiß werden, daß in seiner Person und in seinem Leben bereits verwirklicht war, was an dem Volke erst verwirklicht werden sollte. Ein Leben, wie er es führte, in der steten Gewißheit der väterlichen Liebe seines Gottes, in der kindlichen Hingabe an ihn, die jede Trübung dieses Verhältnisses ausschloß, in der freudigen Erfüllung seines Willens, die ihm Lebensbedürfniß war und jeden Schritt und Tritt seiner Wege lenkte, was war das denn Anderes, als jene Vollendung der wahren Religion, als die Verwirklichung des Ideals, das seinem Volke vorgesteckt war? Ein Leben, auf dem der Segen Gottes ruhte von Anfang an, nicht in äußeren Glücksgütern, aber in dem inneren Frieden einer ungetrübten Gottesgemeinschaft, die über jeden Wechsel und Wandel äußerer Lebensschicksale erhaben war und immer neue Segnungen auch für das irdische Leben in Aussicht stellte, was war das Anderes, als der Beginn einer Zeit des Heils, wie sie die messianische Zukunft dem Volke bringen sollte? Für ihn war ja die ersehnte Zukunft bereits angebrochen; mitten in dem Jammer eines friedelosen Volkes gab es bereits eine Stätte, wo die Liebe Gottes Alles verwirklicht hatte, was sie je verheißen. Und weil sie es nicht einem Einzelnen verheißen, sondern dem ganzen Volke, konnte, was in seinem Leben geschehen war, nur der Beginn dessen sein, was Gottes Gnade an dem ganzen Volke thun wollte, und zwar durch ihn. Schon als zwölfjähriger Knabe hatte er sich als den Sohn Gottes gefühlt im einzigartigen Sinne, als den Gegenstand einer göttlichen Liebe, wie sie um ihn her keiner besaß, noch besitzen konnte. Auch das Alte Testament hatte ja schon den Sohnesnamen nicht nur auf das Volk im Ganzen angewandt, sondern auch auf einen Einzelnen, aber nur auf den Erwählten Jehova's, welcher der Gegenstand seiner sonderlichen Liebe sein mußte (2. Sam. 7, 14. Ps. 2, 7), freilich nicht um damit

dem Volke etwas zu entziehen von der ihm durch seine Erwählung zum Erstgeborenen zugesagten Liebe, sondern um durch ihn demselben seine höchsten Liebeserweisungen zu Theil werden zu lassen. Daher schrieb es sich ja, daß man in Israel den Messias den Sohn Gottes nannte, nicht um ihm einen leeren Ehrentitel zu geben, sondern um den Erwählten der göttlichen Liebe zu bezeichnen, der zum höchsten Berufe, zur Vermittelung des höchsten Heils für das Volk berufen war. Fühlte er sich als der Sohn Gottes in diesem einzigartigen Sinne, so mußte er es ja sein, der seinem Volke die messianische Zukunft heraufführen sollte. In diesem Sinne ist es unzweifelhaft richtig, daß er von seinem Sohnesbewußtsein zum Bewußtsein seines Messiasberufs gekommen ist. Nicht umgekehrt: denn nicht, weil der Messias einen sonderlichen Beruf empfangen hat, erhält er den Sohnesnamen, sondern weil ihn Gott zu einem sonderlichen Gegenstand seiner Liebe erwählt hat, empfängt er den höchsten, den messianischen Beruf. Weil er der Sohn Gottes in vollstem Sinne war, konnten nur durch ihn alle Glieder des Volkes Söhne Gottes in gleichem Sinne werden; und dann war die messianische Zeit gekommen. Denn in dem Bewußtsein dieser Kindschaft lag die Vollendung der Religion, lag die Gewißheit des höchsten Heils, das diese mit sich bringen mußte.

Nur durch eine Gottesthat ohne Gleichen konnte nach aller Weissagung die messianische Zukunft herbeigeführt werden. Diese Gottesthat war geschehen. Es stand einer da, in dem die Zeit des Heils gekommen war, durch den sie über das ganze Volk kommen sollte. In seiner Sendung wußte Jesus die Gottesthat vollzogen, die seinem Volke die Heilsvollendung bringen sollte; und damit hatte sich ihm die letzte und höchste Gottesoffenbarung erschlossen. Das letzte Ziel aller göttlichen Rathschlüsse war ihm kundgeworden: er wußte, daß, und er wußte, wie Gott das höchste Heil seinem Volke bereite, nämlich durch seine Sendung. Aber hier stehen wir an dem Punkte, wo sich uns das tiefste Geheimniß des Selbstbewußtseins Jesu aufthut, soweit dasselbe überhaupt sich menschlich durchschauen läßt. Wie war es denn mit dieser göttlichen Sendung? Wenn Gott sonst einen Propheten sandte, so kam sein Geist über ihn: vom Geiste getrieben trat er auf und redete, oder er wurde in einer Vision zum Prophetenamte berufen. Von Visionen, die Jesus geschaut, hören wir nichts,

von solchen außerordentlichen Momenten, in denen die Schauer des Geistes Gottes ihn ergriffen, wußte er nichts: sein klares gottinniges Leben floß in schönem Gleichmaß dahin und bedurfte momentaner Erregungen nicht. Der Beruf, zu dem er sich bestimmt sah, war ihm gewiß geworden, seit er darauf zu reflektiren begann, wie die Eigenart seines persönlichen Lebens ihn zu einer Einwirkung auf das Leben seines Volkes verpflichtete und befähigte. Woher aber stammte jene seine eigenartige Liebesgemeinschaft mit dem Vater im Himmel? Nie hat ein wahrhaft frommer Israelite gemeint, sich die Liebe seines Gottes verdienen zu können. Wie das in seinen Erzvätern erwählte Volk Israel seine Erwählung nicht verdient, sondern aus freier göttlicher Liebe empfangen hatte (vgl. 5. Mos. 7, 6 ff.), so konnte auch der zum höchsten Beruf Erwählte Jehova's seine Erwählung nur zurückführen auf die Liebe Gottes, durch die er sich von Kindheit an als der Sohn Gottes in einzigartigem Sinne fühlte. Wie weit aber Jesus auch in sein vergangenes Leben zurückschaute, er wußte von keinem Moment, wo die Liebe Gottes sich ihm zugewandt und geschichtlich die Erwählung Gottes sich an ihm vollzogen hatte; er war sich bewußt, jene Liebe besessen zu haben, seit er zum ersten Male zu Gott aufschauen gelernt, und wußte sich zum Messias erwählt in dieser Liebe.

Das aber mußte Jesum von selbst auf das Bewußtsein führen, daß jene Liebe Gottes ihm bereits gehört habe, ehe sein Dasein auf Erden begann, daß sein Leben, wie seine Erwählung in den Tiefen der Ewigkeit wurzele. Unstreitig kann auch jeder Prophet, ja jedes Kind Gottes sich seiner Bestimmung als einer in dem ewigen Rathschluß Gottes gegebenen bewußt werden; aber doch erst, nachdem es durch seine geschichtliche Berufung derselben gewiß geworden. Aber weil Jesus ohne eine solche geschichtliche Thatsache sich seiner Erwählung bewußt geworden war, mußte er sein persönliches Verhältniß zu Gott, in dem dieselbe gegeben war, weil es nicht erst in diesem irdischen Leben irgend wie entstanden war, als ein vor Beginn desselben uranfänglich gegebenes auffassen. Freilich das Wunder seiner Geburt, auch wenn unwahrscheinlicher Weise die Eltern ihm davon gesprochen haben sollten, hätte ihn so wenig wie die Evangelisten, auf den Gedanken seines himmlischen Ursprungs geführt; aber nachdem ihm das Bewußtsein desselben aufgegangen, konnte er in jenem Wunder,

falls es ihm irgendwie bekannt wurde, allerdings nur eine Bestätigung desselben sehen. Wenn wir ihn nun, ob auch nur in dunklen Räthselworten, hinweisen sehen auf einen himmlischen Ursprung, auf ein Sein vor seinem irdischen Sein, so ist dies doch wohl der natürliche Schlüssel zu solchen Worten. Gewiß ist es undenkbar, daß er ein unheimliches Doppelleben geführt haben sollte, ein natürlich menschliches und eines in der Erinnerung an jene Vergangenheit im Himmel mit ihrer Theilnahme am göttlichen Sein und Leben. Aber er war sich dessen bewußt, daß der höchste Gegenstand der göttlichen Liebe, der Offenbarer und Vollender der letzten Heilsrathschlüsse Gottes, nicht erst ein Gegenstand seiner Liebe geworden sei, wie es alle durch ihn werden sollten, sondern es gewesen sei von Anbeginn. Dieses Bewußtsein bildete den tiefsten Hintergrund seines einzigartigen Geisteslebens, in dem aller Friede und alle Seligkeit, aber auch alle Schwungkraft und alle Wirkungsmacht desselben wurzelte, auch wenn dasselbe keineswegs alle Momente seines Lebens gleichmäßig und mit gleicher Klarheit durchdrang. Kann man in Wahrheit behaupten, daß mit solcher Einzigartigkeit Jesu jede Vorstellbarkeit seines menschlichen Bewußtseins und jede wirkliche Geschichte seines Lebens aufhört? Gewiß hat er von diesem tiefsten Geheimniß seines Selbstbewußtseins nicht auf den Märkten und Straßen gepredigt; denn weder hätte das von seinen Hörern verstanden noch fruchtbar verwerthet werden können. Aber daß doch hie und da es aus jenen Tiefen seines Selbstbewußtseins wie ein leuchtender Blitz hervorbricht, der plötzlich ein ganz neues Licht über das Wesen dieses Einzigartigen unter den Menschenkindern wirft, und daß, auch wo das nicht geschieht, es manchmal als die verschwiegene Voraussetzung seiner Worte betrachtet werden muß, wenn wir sie ganz verstehen wollen, das ist doch nicht zu verwundern.

So war Jesus sich seiner göttlichen Erwählung und Sendung bewußt geworden. Sicher darf man nicht von einem Messiasentschluß reden, wie man es als eine Großthat Jesu gepriesen hat, daß er diesen Beruf auf seine Seele lud. Für ein israelitisches Bewußtsein konnte es nur das sichere Merkmal eines Pseudomessias sein, wenn einer sich selbst dazu entschließen wollte, der Messias zu werden. Denn so gewiß die Sendung des Messias die Gottesthat ist, durch welche Gott die tiefsten Tiefen seiner Liebe und das letzte Ziel aller seiner Rath-

ſchlüſſe offenbart, indem er aus Liebe ſeinem Volke das Heil bereitet, ſo gewiß kann nur er den erwählen, der ſein Meſſias ſein ſoll. Freilich muß der Erwählte ſeinem Rufe folgen; aber darum kann es ſich doch erſt handeln, wenn Gott ihm weiſen wird, daß und wie er ſeinen Beruf erfüllen ſoll. Denn auch das liegt in dem Weſen des Meſſiasberufes, daß die Mittel und Wege, mit denen und auf denen er auszurichten, nicht menſchlich geplant und ausgeſonnen, ſondern nur von Gott dargereicht und gewieſen werden können. Es iſt eben nicht ſo, daß er nur dem Triebe der Selbſtmittheilung folgen durfte, um meſſianiſch zu wirken. Man hat geſagt, es ſei ein innerer Widerſpruch, ein Meſſiasbewußtſein Jeſu anzunehmen vor ſeiner Meſſiasberufung. Aber man verwechſelt dabei das im Meſſiasbewußtſein ſelbſt gegebene Bewußtſein der Erwählung zu dem höchſten, dem meſſianiſchen Beruf mit dem Ruf Gottes zum Beginn ſeiner meſſianiſchen Wirkſamkeit. Auch der Erwählte Gottes mußte warten, bis der Ruf Gottes an ihn erging, der ihm ſagte, daß ſeine Stunde gekommen ſei, und der Tag des Heils ſeinem Volke anbreche.

Und dieſer Ruf Gottes kam.

8. Der Prophet am Jordan.

Im fünfzehnten Regierungsjahre des Kaiſer Tiberius durchzitterte das ganze Volk Iſrael eine gewaltige geiſtige Bewegung, wie ſie ſeit den großen Tagen der Makkabäer nicht erlebt war. Wieder war ein Prophet von Gott geſandt, wie einſt in alter Zeit. Im ſüdlichen Theile der Jordanaue, wo der Fluß bereits dem toten Meere zueilt und die ſonſt ſo üppig grünen Ufer einen wüſtenähnlichen Charakter annehmen, war er aufgetreten in der Tracht der alten Propheten und hatte das Volk zu ſich gerufen, das von fern und nah in Maſſen zuſammenſtrömte. Denn er predigte die Nähe des Tages Jehova's, des großen und ſchrecklichen, wie ihn die Propheten verkündigt hatten (vgl. Joel 2, 1 ff. Jeſaj. 13, 9 ff. Zeph. 1, 14 ff.). Angeſichts deſſen rief er das Volk zur Buße, zur völligen Sinnesänderung, die ſie durch Untertauchen im Jordanfluſſe verſiegeln ſollten. Und Mann

für Mann ſtiegen ſie, nachdem ſie ihre Sünden bekannt, in die Fluthen des Jordan hinab, um neugeboren aufzutauchen, ein dem Herrn bereitetes Volk.

Wir kennen dieſen Propheten bereits. Auf dem Gebirge Juda war er geboren, und ſchon über das neugeborene Kind erging das Weiſſagungswort, daß dieſer Johannes der Wegbereiter der meſſianiſchen Zukunft ſein werde. Um ſich ganz ſeinem ſchweren Berufe zu weihen und darauf vorzubereiten, hatte er ſeine Jugendjahre als Einſiedler in der Wüſte verlebt, wie jener Banus, von dem uns Joſephus erzählt (Vit. 2). Nun war der Ruf Gottes an ihn ergangen, und er hatte ſein Prophetenamt angetreten (Luk. 3, 2 f.). In der älteſten Quelle muß nach der merkwürdigen Uebereinſtimmung zweier von einander ganz unabhängigen Evangelien (Matth. 3, 5. Luk. 3, 3) in einem techniſchen Ausdruck als die Gegend, wo er auftrat die Jordanaue genannt geweſen ſein. In der Ueberlieferung lebte er nur als Prediger in der Wüſte (Mark. 1, 4), womit aber nicht die Wüſte Juda gemeint iſt, wie es Matth. 3, 1 verſteht, da dieſe ſich garnicht bis an den Jordan erſtreckt, ſondern die ſteppenähnliche Umgegend des ſüdlichen Jordan (vgl. Joſeph. bell. jud. III, 10, 17). Gewiß hat die Erinnerung an Jeſaj. 40, 3, deren Anlaß wir kennen lernen werden, dazu beigetragen, dieſen Ausdruck zu prägen: wie nahe er aber lag, zeigt die Frage Jeſu an das Volk, das Johannes dort aufgeſucht hatte: Was ſeid ihr hinausgegangen in die Wüſte zu ſehen? (Matth. 11, 7.). In derſelben Rede ſpielt Jeſus auch auf die rauhe Kleidung des Johannes an, indem er fragt, ob ſie etwa einen Menſchen in weichen Kleidern dort geſucht hätten (11, 8), und erinnert an die entbehrungsvolle Lebensweiſe des Propheten, der weder aß noch trank (11, 18), d. h. alle gewohnte Nahrung der Menſchen verſchmähte und ſich mit dem begnügte, was die Steppe bot. Näher ſchildert Markus, wie er von Heuſchrecken lebte, die im Orient auch ſonſt von den ärmeren Klaſſen gegeſſen werden, und wilden Honig aß (d. h. wohl wilden Baumhonig, der aus Palmen, Feigen und anderen Bäumen fließt), wie er in Kamelshaare gekleidet war, d. h. ein grobes Gewand aus Kameelshaaren trug und einen ledernen Gürtel um die Hüfte (1, 6). Das haarige Gewand ſcheint Prophetentracht geweſen zu ſein (vgl. Sacharj. 13, 4): aber es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß Johannes

seine Tracht absichtlich seinem großen Vorbild (vgl. Luk. 1, 17), dem gewaltigen Bußprediger des Nordreichs, dem Propheten Elias (vgl. 2. König. 1, 8) entlehnte. Denn im Orient liebt man es, schon in solche Aeußerlichkeiten der Erscheinung eine höhere Bedeutung zu legen. So erschien Johannes in Kleidung und Nahrung als strenger Asket. Das weist natürlich nicht auf essenische Einflüsse zurück, da er ja weder von seinem Schülerkreise noch gar vom Volke die gleiche Askese forderte, also darin nicht eine besonders Gott wohlgefällige Lebensweise sah. Vielmehr liegt es nahe, daß er, dessen Lebensaufgabe es war, dem Volke Buße zu predigen, von ihm zu verlangen, daß es seinen bisherigen Lüsten und Leidenschaften entsage und selbstverleugnend ein neues Leben beginne, in seinem persönlichen Leben zeigen wollte, daß auch er vor keiner Entsagung und Selbstverleugnung zurückschrecke.

Es ist durchaus irrig, wenn man die Buße, welche Johannes predigte, noch als eine nur äußere Uebungen und Entsagungen fordernde betrachtet. Genau wie nachmals Jesus verlangte er völlige Sinnesänderung, und nicht etwa nur eine Besserung des Lebenswandels; Jesus selbst hat ausdrücklich die Bußforderung des Täufers als den Weg der Gerechtigkeit anerkannt (Matth. 21, 32). Wir haben aus der Sonderquelle des Lukas einige Aussprüche des Täufers überkommen, welche uns zeigen, wie er den einzelnen Klassen im Volke den Weg wies, ihre Sinnesänderung zu bethätigen (Luk. 3, 10—14); und darin findet sich keine Spur irgend welcher Bußübungen, die er dem Volke auferlegt hätte. Von den Zöllnern verlangte er, daß sie ihre unredliche Gewinnsucht, von den Soldaten, daß sie ihre gewaltthätige Habgier ablegen, von Allen, daß sie die Barmherzigkeit üben sollten, die Kleidung und Speise mit dem Bedürftigen theilt. Aber das Bedeutsamste an seinem Auftreten war die Art, wie er Buße predigte, das Motiv, durch welches er das Volk dazu bewegen wollte. Darüber geben uns die Täufersprüche Aufschluß, welche uns Matth. 3, 7—12. Luk. 3, 7 ff. 16 f. ohne Zweifel aus der ältesten Quelle erhalten sind, und welche offenbar zusammenfassen, was noch in der Erinnerung lebte von den gewaltigen Donnerworten, mit welchen einst der Prophet das Volk aus seiner Sicherheit und seinem Sündenleben aufgerüttelt hatte. Denn an das Volk sind sie gerichtet, zwar nicht an das bereits bußfertig zur Taufe kommende (Luk. 3, 7), noch

weniger an die Pharisäer und Sadduckäer (Matth. 3, 7), auf deren eigenthümliche Fehler und Sünden nichts in ihnen hinweist, da die Anrede als Otternbrut nach gangbarem Alttestamentlichen Bilde nur eine durch das Gift der Sünde verderbte Menschenart bezeichnet. Die verschiedenen Versuche der Evangelisten, die Zuhörer näher zu charakterisiren, zeigen nur, daß dieselben in der Quelle noch nicht näher bezeichnet waren.

Die Worte gehen von der Voraussetzung aus, daß das am Tage Jehova's erwartete Zorngericht unmittelbar nahe sei. Schon ist die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt, und das Holzfällen soll beginnen (Matth. 3, 10). Wie, wenn der Feldbauer, der den Ertrag seiner Ernte auf der Tenne gedroschen hat, die Wurfschaufel zur Hand nimmt, das Worfeln beginnt, das die Spreu vom Weizen sondert (3, 12), so naht unaufhaltsam das Gericht Gottes, um die große Scheidung zu vollziehen, die über das Schicksal eines Jeden im Volke entscheidet. Auch in der alttestamentlichen Weissagung bricht mit diesem Gerichtstage Jehova's die messianische Zukunft an. Freilich sind es zunächst meist die Heiden, denen, weil sie sein Volk zertreten haben, das in ihr gedrohte Zorngericht Gottes gilt; aber auch der Gedanke, daß dasselbe zugleich im Volke Israel eine Sichtung herbeiführt zwischen den rechten und den unwürdigen Gliedern des Gottesvolkes und, indem es diese dem Verderben übergiebt, sie von dem Heil der messianischen Zukunft ausschließt (vgl. Luk. 2, 34 f.), ist den Propheten keineswegs fremd. Ihn ergreift Johannes ausschließlich, um damit das Volk zur Buße zu mahnen. Dann aber ist klar, daß Johannes noch den Gang der Entwickelung genau so denkt, wie er in den Weissagungen bei der Geburt Jesu gedacht ist, daß nämlich der Messias damit beginnt, die Zügel des weltlichen Regiments zu ergreifen, und sofort alle die der wohlverdienten Strafe übergiebt, welche es unterlassen haben, sich auf den Anbruch der von ihm zu bringenden Heilszeit würdig vorzubereiten. Denn allerdings, die gegenwärtige Generation des Volkes, die er als ein durch und durch verderbtes Geschlecht charakterisirt, war für die Vollendung der Theokratie, welche der Messias herbeiführen sollte, durchaus nicht reif und darum auch des Heiles nicht würdig, das damit über das Volk kommen sollte. Daher verlangt er eine völlige Sinnesänderung, wenn sie dem Zorngericht Gottes entrinnen wollen: und zwar eine

solche, deren Frucht in dem gesammten Leben und Wandel zu sehen ist, wie sich's geziemt (3, 7 f.). Er weiß freilich, daß selbst seine Ankündigung des nahen Gerichts diese Generation nicht allzu sehr schrecken wird. Der Tag Jehova's werden sie sagen, bringt ja das Gericht nach der Weissagung über die Heidenvölker. Wir aber haben Abraham zum Vater, uns gilt das Gericht nicht: denn wir sind das auserwählte Volk, mit welchem der Messias, wenn die Schrecken des Gerichts an ihm gefahrlos vorübergegangen, das messianische Reich mit all seinen Segnungen aufrichten wird. Gegen solch thörichten Selbstbetrug erhebt der Prophet warnend seine Stimme. Das Gericht ergeht zuerst und vor Allem über die Nation selbst, *jeder* unfruchtbare Baum wird abgehauen und ins Feuer geworfen, die Spreu *wird* vom Weizen gesondert werden. Und wenn das ganze Geschlecht bleibt, wie es ist, und also das ganze unbußfertige Volk im Gericht zu Grunde geht, dann ist die Wunderhand Gottes immer noch mächtig genug, sich ein neues Israel zu schaffen, um an ihm seine Verheißungen zu erfüllen; und müßte er aus den rohen Steinen, wie sie dort am Jordanufer umherlagen, eine neue Generation wunderbar erschaffen (3, 9). An Heiden, auf welche diese Worte so oft bezogen werden, hat der Prophet dabei sicher nicht gedacht.

Aus dieser Rede, in der jedes Wort den Stempel der Echtheit trägt, schon weil die nächste Zukunft den in ihr ausgeprägten Erwartungen so wenig entsprochen hat, erhellt unwiderleglich, daß Johannes es als seine Aufgabe gedacht hat, dem kommenden Messias den Weg zu bereiten. Vergeblich sucht die „philosophische Geschichtsbetrachtung", welche Jesu den genialen Gedanken vorbehalten will, in dem Bußprediger am Jordan seinen Vorläufer zu sehen, die Predigt des Johannes dahin abzuschwächen, daß er, wie jeder Sittenprediger, die Verderbniß seines Zeitalters gerügt und auf eine bessere Zukunft hingewiesen habe. Aber das ist ja eben das Bedeutsame, daß die älteste Ueberlieferung von einer besseren Zukunft, die Johannes angekündigt, noch garnichts weiß. Erst Matth. 3, 2 wird, um Johannes als Vorläufer Jesu zu charakterisiren, ihm das Wort, in welches Mark. 1, 15 die Anfangspredigt Jesu zusammenfaßt, in den Mund gelegt; und daß dem großen Gericht in der allgemeinen auf die Propheten gegründeten Volkserwartung die messianische Zeit oder das Gottesreich

folgend gedacht war, ist ja zweifellos. Aber nicht das wird in den Täuferworten als Motiv zur Sinnesänderung geltend gemacht, sondern die unmittelbare Nähe des Gerichts. Dann aber müssen wir doch fragen, wie er dazu kam, den Tag Jehova's als unmittelbar bevorstehend anzukündigen. So wenig ein Sohn Israels sich entschließen konnte, der Messias zu werden, so wenig konnte Johannes auf den Gedanken kommen, etwa durch seine Bußpredigt die im Gericht Gottes nahende Entscheidung herbeizwingen zu wollen. Meint man aber, er habe die Nähe des erwarteten Richters in den Zeichen der Zeit gelesen, in der hochgestiegenen Verderbniß des Volkes, so waren doch nach menschlicher Berechnung die Zeiten schon schlimmer gewesen und das Gericht war nicht gekommen. Wir freilich mußten es als geschichtlich betrachten, daß schon seinen Eltern der hohe Beruf des Sohnes offenbart war, daß er schon in seinem Wüstenaufenthalt sich darauf vorbereitet hatte. Aber auch Johannes durfte doch nicht eher auftreten, als bis der Befehl Gottes an ihn erging, der ihm sagte, daß die Stunde der Entscheidung geschlagen habe: und mit dieser Offenbarung war eben seine Berufung zum Prophetenamt gegeben. Darum kann es nicht anders gewesen sein, als es Luk. 3, 2f. dargestellt wird, daß in der Wüste der Befehl Gottes an Johannes erging, nunmehr als sein Prophet hervorzutreten. Im ganzen Volke galt er als ein Prophet (Matth. 11, 9), obwohl er doch, wie wir gelegentlich hören (Joh. 10, 41), keinerlei Wunder gethan hatte. Jesus hat ihn als solchen ausdrücklich anerkannt (Matth. 11, 9), und er selbst ist sich seiner göttlichen Sendung voll bewußt gewesen (Joh. 1, 33). Freilich schloß das bei ihm so wenig wie bei den alttestamentlichen Propheten aus, daß er die nahende Zukunft sich in der Form dachte, welche die auf die alttestamentliche Weissagung gegründete Erwartung seiner Zeit allein festhielt, in der Form eines durch den Messias zu begründenden irdischen Reiches, dessen Inauguration ein großes Strafgericht vorhergehen müsse. Eben darin liegt ja allein der Schlüssel für die Räthsel seiner späteren Geschichte.

Auf den an ihn als Propheten ergangenen göttlichen Befehl wird auch im letzten Grunde die Forderung zurückzuführen sein, welche Johannes an das Volk richtete, seine Sinnesänderung durch Untertauchen im Jordan zu besiegeln. Von diesem Ritus, den er einführte,

trägt er in der Ueberlieferung den Namen des Täufers. Wenn die Taufe mit einem Sündenbekenntniß verbunden war und als eine Bußtaufe bezeichnet wird (Mark. 1, 4 f.), so ist damit gesagt, daß sie die verlangte und versprochene Sinnesänderung begleiten sollte als eine sinnbildliche Handlung, welche nach der Weise des Morgenlandes den inneren Vorgang zur äußeren Darstellung bringt und dem Einzelnen so eine stete Erinnerung und Mahnung an die übernommene Verpflichtung wird. Da man schon nach Luk. 1, 77 von dem Wegbereiter des Messias die Ertheilung der Sündenvergebung erwartete, so ist es leicht begreiflich, wie Mark. 1, 4, die Johannestaufe mit der späteren christlichen Taufe (Apostelgesch. 2, 38) identifizirend, schon sie als zur Sündenvergebung führend bezeichnet und also ihre Symbolik auf eine Abwaschung von der Sündenschuld deutet, aber in den überlieferten Täuferworten findet sich davon nirgends etwas. Heilige Waschungen waren bei den Juden vielfach gebräuchlich, und namentlich bei den Essenern sind sie ein Charakteristikum ihrer Lebensweise. Aber diese Waschungen bezwecken alle eine ceremonielle Reinigkeit im levitischen Sinne und haben mit dieser sinnbildlichen Handlung nichts zu thun, die durch das Untertauchen das völlige Verschwinden des alten Wesens und durch das Auftauchen den Beginn eines ganz neuen Lebens abbildet. Selbst die nach dem Zeugniß der Parallelen erst Matth. 3, 11 hinzugefügten Worte, wonach die Wassertaufe zur Buße zu führen scheint, sind insofern mißverständlich, als sie nur zur Bewährung derselben im Leben und Wandel verpflichten konnte, aber die Sinnesänderung selbst als vollzogen voraussetzt und sinnbildlich versiegelt. Jeder Versuch, diesen Ritus aus essenischen Einflüssen zu erklären und ihm irgend eine auf levitische Reinigkeit bezügliche Wirkung beizulegen, scheitert an der Einmaligkeit der Handlung, die eine fürs Leben entscheidende Thatsache sein sollte und darum nur eine symbolische Bedeutung haben konnte, zumal dieselbe ja in bestimmter Beziehung auf das gerade jetzt nahende Gericht gefordert wird. Dagegen hat die moderne Auffassung, wonach die Johannestaufe eine Weihe zum Messiasreich sein sollte, in unseren Quellen keinerlei Anlaß und ist der Natur der Sache nach undenkbar: denn das Messiasreich kommt ja erst mit dem Messias, und dieser allein konnte entscheiden, wer auf Grund seiner Erfüllung der in der Johannestaufe über-

nommenen Verpflichtung der Theilnahme daran würdig sei. Fragt man, wie der Täufer zur Einführung dieses Ritus kam, so läge es nahe, an die Weissagungen zu denken, welche zur messianischen Zeit eine allgemeine Lustration des Volkes in Aussicht stellten (Ezech. 36, 25. Sacharja 13, 1): aber die Art, wie der Prophet an dieselben anknüpfte, um dem Volke die Größe des verlangten Entschlusses sinnbildlich nahe zu bringen und ihm ein bleibendes Zeichen an die übernommene Verpflichtung mitzugeben, bliebe doch seine eigenste That und als solche geboren aus seinem prophetischen Bewußtsein und vollzogen in der Gewißheit, den göttlichen Willen zu erfüllen. In diesem Sinne war die Johannestaufe vom Himmel und nicht menschliche Anordnung (vgl. Mark. 11, 30).

Aber nicht einen Bund der Taufgesinnten nach Art des Essenerbundes wollte Johannes stiften und in diesem Sinne die von ihm Getauften zu einer Sondergemeinde im Volke zusammenschließen. Dagegen spricht der ganze nationale Charakter der Bewegung, zu der er den Anstoß gab, und unsere Quellen wissen davon nichts. Wohl reden sie von Johannesschülern (Mark. 2, 18), und man hat darin den Beweis gefunden, daß der Täufer eine Schule gestiftet habe, die keineswegs gesonnen war, vor seinem größeren Nachfolger abzudanken, daß er also sich nicht als den Vorläufer eines solchen gedacht habe. Allein diese Johannesschüler sind keineswegs die von ihm Getauften, sondern seine Gehilfen bei der Taufwirksamkeit. Wenn die Massen zusammenströmten und jeder seine Sünden bekennen und im Jordan untergetaucht sein wollte (Mark. 1, 5), so bedurfte Johannes dazu unzweifelhaft Gehilfen. Zu diesem Behufe schaarte er einen sicher nicht ganz kleinen Kreis von Schülern um sich, die er dann auch näher in die Theilnahme an seinem religiösen Leben hineingezogen haben wird. So hat er sie besondere Gebete gelehrt (Luk. 11, 1), so hat er sie gewiesen, mit allen Frommen im Lande strenge Fastenübungen zu halten (Mark. 2, 18). Mit ihnen ist er noch vom Kerker aus in Verbindung geblieben (Matth. 11, 2), und auf sie wies man noch später als auf Muster israelitischer Frömmigkeit hin (Mark. 2, 18).

Da der Täufer im Süden des Landes aufgetreten war, so begreift sichs, daß die Bewegung zuerst Judäa und seine Hauptstadt ergriff (Mark. 1, 5). Aber ohne Zweifel hat sie sich auch nach Galiläa fortgepflanzt, wo Jesus die Volksmassen als solche anredet, die zum Täufer hinausgegangen seien (Matth. 11, 7). Auch finden wir im vierten Evangelium eine Reihe von Galiläern im Kreise, ja unter den Schülern des Täufers. Selbst die Hierarchen müssen eine Zeitlang mit Wohlgefallen der Bewegung zugesehen haben (vgl. Joh. 5, 35): aber wenigstens von den Pharisäern und Gesetzesgelehrten hören wir bestimmt, daß sie sich nicht taufen ließen (Luk. 7, 30, vgl. Matth. 21, 32). Schon darum muß die Einleitung der Täuferrede, wonach viele Pharisäer und Sadduküer zur Taufe kamen (Matth. 3, 7), eine unrichtige Kombination sein. Nur zu begreiflich ist es ja, daß diese Musterfrommen sich ihrerseits für dispensirt hielten von einem Ritus, mit dem sie ihre ganze Vergangenheit desavouirt hätten, sowie daß die Hochgestellten, aus denen die sadduküische Partei bestand, wenig Neigung hatten, sich durch ein öffentliches Sündenbekenntniß zu kompromittiren (vgl. Joh. 3, 11). So waren es vorzugsweise die gesunkenen Volksklassen, die sich zur Buße bereit zeigten (Luk. 7, 29, vgl. Matth. 21, 31 f.): wie auch nach Lukas 3, 12. 14 gerade Zöllner und Söldlinge es sind, die nach dem Wege zum Heil fragen. Das schließt nicht aus, daß auch sonst im Volke weite Kreise von dem Prophetenwort tief ergriffen wurden und einen guten Anfang machten mit der Erneuerung des Sinnes und Wandels; aber schon Jesus machte die Beobachtung, daß die Wirkung keine nachhaltige war (vgl. Matth. 12, 43—45). Andrerseits hören wir doch auch, daß man an der übertriebenen Strenge des Bußpredigers Anstoß nahm: und wenn auch die boshafte Nachrede, welche seine strenge Askese einem finsteren Dämon zuschrieb (Matth. 11, 18), sicher nicht im Volke entstand, sondern nur seinen pharisäischen Gegnern nachgesprochen wurde, so ergriff man doch gern diesen Vorwand, um sich den überstrengen Forderungen eines solchen Fanatikers mit einem Scheine von Berechtigung zu entziehen. Für das Volk im Ganzen blieb es immerhin dabei, daß er ein großer Prophet war (Mark. 11, 32), und wenigstens in einem Punkte war man nur zu geneigt, demselben zu glauben. Seine Drohung mit dem nahenden messianischen

Gerichte konnte man überhören, aber im Hintergrunde derselben lag doch die Verheißung der lange erwarteten, unter dem Elend der Gegenwart doppelt heiß ersehnten messianischen Zukunft. Wir haben das bestimmte Zeugniß Jesu, daß sich seit den Tagen des Täufers eine gewaltige Bewegung des Volkes bemächtigte, welches die messianische Vollendung nicht nur sicher erwartete, sondern mit stürmischer Begeisterung herbeizuzwingen trachtete (Matth. 11, 12). Die lange schlummernde Hoffnung war neu erwacht, und in mächtigen Wogen fluthete die messianische Erregung durch das ganze Volk.

Auch in das stille Haus zu Nazaret, wo Jesus auf den Wink seines Vaters wartete, drang die Kunde von dem großen Propheten am Jordan, von der Nähe der messianischen Zukunft, die er verkündigte. Konnte er zweifeln, daß das der längst erwartete Ruf Gottes war? Sicher zögerte er nicht, dem Befehle Gottes zu folgen, der durch den Propheten an das ganze Volk erging; und so wird er nicht unter den letzten gewesen sein, die nach dem Süden wallfahrteten, um sich dem Rufe des Täufers zu stellen. Es ist schon darum ganz undenkbar, daß bereits eine lange, wohl gar nach Jahren zählende Wirksamkeit des Täufers vorhergegangen sein sollte, ehe Jesus zum Jordan kam; aber auch die ganze Art derselben war nicht auf eine länger dauernde allmähliche Einwirkung berechnet, sondern auf einen momentanen durchschlagenden Eindruck, welcher das Volk sturmartig ergriff. Wenn aber Lukas das fünfzehnte Regierungsjahr des Tiberius nennt (3, 1), so ist klar, daß er, der ja nicht die Geschichte des Täufers, sondern die Geschichte Jesu schreibt, dies Jahr, in welchem der Täufer auftrat, nur darum so bedeutsam hervorheben konnte, weil es ihm zugleich das Jahr war, in welchem Jesus öffentlich hervortrat, vielleicht sogar das Jahr seiner Wirksamkeit überhaupt. Daher zählt er so ausführlich alle gleichzeitigen Herrscher in Palästina und den Nebenländern auf, um in seiner schon mehr historiographischen Weise ein Bild des zeitgeschichtlichen Bodens zu skizziren, auf dem die Geschichte des Täufers und seines größeren Nachfolgers sich abspielt. Der Kaiser Augustus aber, welchem sein Stiefsohn Tiberius folgte, starb am 19. August 767, das fünfzehnte Regierungsjahr seines Nachfolgers liefe also vom 19. August 781 bis dahin 782. Zu dieser Zeit herrschten im Norden die beiden Herodessöhne, die mit

dem Tode ihres Vaters (750) die Regierung angetreten hatten und dieselbe jedenfalls noch lange über den hier in Frage kommenden Zeitpunkt hinaus führten, da Philippus 786/87 starb, Herodes Antipas erst 792 abgesetzt wurde; während im Süden der fünfte der römischen Prokuratoren waltete, der 778/79 sein Amt antrat und dasselbe zehn Jahre lang inne hatte. Daß der von Lukas noch als Tetrarch von Abilene, einer am Antilibanon gelegenen Herrschaft mit der Hauptstadt Abila, genannte Lysanias nicht der 718 oder 720 auf Anstiften der Kleopatra von Antonius ermordete war, wie man, um dem Evangelisten einen groben chronologischen Fehlgriff aufzurücken, behauptet hat, ist von allen besonneneren Geschichtsforschern anerkannt. Es geht aus einer Reihe von Andeutungen des Josephus klar hervor, daß um die Zeit Jesu in diesen Gegenden noch ein jüngerer Lysanias als Tetrarch herrschte, der wahrscheinlich noch aus der Familie jenes älteren stammte. Auch unsere heutige Aera, welche aus der Berechnung des Dionysius Exiguus im 6. Jahrh. stammt, geht von dem Jahre 781/82 aus, nimmt aber fälschlich an, daß der Täufer bereits einige Jahre gewirkt hatte, als Jesus, genau 30 Jahr alt, zur Taufe kam, und kommt so auf das Jahr 754 als Geburtsjahr, das jedenfalls um 4 oder 5 Jahre zu spät angesetzt ist.

Wir erfahren nämlich aus Lukas, daß Jesus etwa 30 Jahre alt war, als er, bald nach seiner Taufe, seine öffentliche Wirksamkeit begann (3, 23). Da er aber etwa ein Jahr, wo nicht mehr, vor 750 geboren sein muß, wie wir aus Matthäus erfuhren, so war er im Jahre 781 bereits 32 oder 33 Jahre alt. Die Angabe des Lukas wäre dann nur als eine sehr ungefähre zu verstehen; der Evangelist hätte sich damit begnügt, das Jahrzehnt zu nennen, in dessen Beginn Jesus auftrat. Allein die gangbare Berechnung des fünfzehnten Regierungsjahres des Tiberius ist keineswegs über jeden Zweifel erhaben. Denn bereits im Anfang des Jahres 765 oder Ende 764 wurde dem Tiberius in allen Provinzen und bei allen Heeren durch Senatsbeschluß die volle Macht seines Vaters als Mitregenten übertragen. Wohl sagt man, daß weder die römischen Historiographen noch Josephus je die Regierungsjahre des Tiberius von dieser Mitregentschaft an rechnen. Allein vom römischen und allgemein geschichtlichen Standpunkte aus konnte man das selbstverständlich nicht, da in

der Hauptſtadt Tiberius durch jenen Senatsbeſchluß keinerlei Zuwachs an äußerer Machtſtellung erhielt. Aber vom Standpunkte des Lukas aus, der ja die Machthaber aufzählt, welche in Paläſtina zu jener Zeit herrſchten, konnte man ſehr wohl von der Zeit an rechnen, wo Tiberius für jene Gegend mit der Mitregentſchaft die höchſte Regierungsgewalt erhielt. Dann geht ſein fünfzehntes Jahr von 778/79 bis 779/80, und hiernach wäre der Täufer gegen Ende des Jahres 779 (26 n. Chr.) aufgetreten; denn daß er nicht in der Gluthhitze der Sommermonate das Volk in die Steppe am Jordanufer rufen konnte, verſteht ſich von ſelbſt. Wenn Jeſus bald danach zum Jordan kam, ſo war er damals wirklich wenig über 30 Jahre alt. Wenn aber nach Johannes die Hierarchen bei dem erſten Paſſah, welches Jeſus wenige Monate nach ſeiner Taufe beſuchte, alſo im Monat Niſan des folgenden Jahres (780), ſagen, es ſei während 46 Jahren an dem Tempel gebaut worden (2, 20), ſo ſtimmt das ebenfalls ſehr gut zu dieſer Berechnung. Denn die großartige Erweiterung und Reſtauration des Serubabelſchen Tempels begann im achtzehnten Regierungsjahr Herodes des Großen 734/35, ſo daß in dem Jahre 780 wirklich bereits im 46. Jahre an dem Tempel gebaut wurde. Bei der gewöhnlichen Rechnung entſteht hier, ebenſo wie bei der Altersangabe Jeſu (Luk. 3, 23), eine Schwierigkeit, die zwar nicht unlösbar iſt, aber durch jene andere Rechnungsweiſe vermieden wird.

So denken wir alſo am liebſten in den erſten Tagen des Jahres 27 Jeſum zum Jordan pilgernd, um dem Befehle Gottes zu genügen, der an das ganze Volk und alſo auch an ihn erging.

9. Die Geiſtestaufe.

Als Johannes mit ſeiner Bußpredigt auftrat, wußte er noch nicht, wer der Erwählte Jehova's ſei, dem er den Weg zu bereiten habe. Nicht weil er den Meſſias bereits kannte, war er mit ſeiner Waſſertaufe aufgetreten, vielmehr damit derſelbe, nachdem er ſeiner-

seits die Vorbedingungen dafür geschaffen, endlich Israel offenbar werde (Joh. 1, 31). So hat der Täufer selbst es seinen Schülern gesagt. Nicht von einem persönlichen Kennen Jesu redete er. Ein solches folgt noch nicht daraus, daß sein Vaterhaus mit Maria verwandt war, da wir nicht wissen, ob bei der immerhin erheblichen Entfernung ein regerer Verkehr zwischen den beiden Familien stattfand, und wie früh Johannes in die Wüste ging und allen solchen persönlichen Beziehungen entrückt wurde. Aber es ist auch nicht ausgeschlossen, und sicher war ihm bekannt, welche Hoffnungen der Maria in Betreff ihres Sohnes erweckt waren. Aber, wie er trotz der bei seiner Geburt gegebenen Verheißungen nicht eher als Prophet hervortreten konnte, als bis er durch göttliche Offenbarung in der Wüste den Befehl dazu empfing, so durfte er keinen als den Messias anerkennen, als bis ihm derselbe durch eine göttliche Kundmachung bezeichnet war. Eine solche aber hatte er im Laufe seiner Taufwirksamkeit zu erwarten; denn ihm war die ausdrückliche Verheißung gegeben, er werde den, der ganz Israel mit heiligem Geiste taufen sollte, daran erkennen, daß derselbe bei seiner Wassertaufe zugleich die Geistestaufe empfange von oben her (Joh. 1, 33).

Schon die älteste Quelle erzählte, daß, als Jesus zur Taufe kam, Johannes ihn zuerst davon zurückhalten wollte und sprach: Ich bedarf es, von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir? (Matth. 3, 13 f.). Daraus folgt nicht etwa, daß der Erzähler im Widerspruch mit Johannes annimmt, der Täufer habe den ihm bekannten Sohn der Maria bereits als den Messias gekannt und anerkannt. Als solcher hätte Jesus ja nach Matth. 3, 11 mit der Wassertaufe überhaupt nichts zu thun gehabt, so daß Johannes dieselbe nicht von ihm begehren konnte; und die zu dem Berufe des Messias spezifisch gehörige Geistestaufe brauchte der nicht erst zu empfangen, der als Prophet bereits mit dem heiligen Geiste ausgerüstet war. In seinem Worte liegt vielmehr nur, daß Johannes, der trotz seines hohen Berufes sich doch bewußt war, nur ein sündhafter Mensch zu sein, den, der vor ihm stand, erkannte als den einzig Sündenreinen, der keiner Bußtaufe bedürfe. Daher geziemte es ihm, der als der gottgesandte Täufer die auch von ihm geforderte Sinnesänderung noch nicht hatte in der Taufe besiegeln können, vor diesem Sündenreinen seine Beichte abzulegen und

von ihm die Taufe zu erbitten. Diese Erkenntniß der Sündenreinheit Jesu konnte er freilich nicht haben, auch wenn er mit dem Sohne der Maria von Kindheit auf persönlich bekannt war: er konnte sie nur gewinnen, wenn er, dessen täglicher Beruf es war, den Menschen ihr Sündenverderben aufzudecken, mit prophetischem Scharfblick auch in diesem Menschenherzen las und erkannte, daß kein Schuldbewußtsein die Seligkeit seines Verkehrs mit Gott trübte. Dabei mag dahingestellt bleiben, ob dies gleich bei der ersten Begegnung der Fall war oder nach dem ersten Gespräche mit ihm, da ja die naturgemäß erst bei der Tauffrage einsetzende Erzählung ein solches keineswegs ausschließt.

Nahe genug lag es, daß diese Erkenntniß in dem Täufer die Hoffnung weckte, kein anderer als jener Sündenreine werde der von ihm erwartete große Nachfolger sein, aber diese Hoffnung konnte ja nur den für jede Gottesoffenbarung nothwendigen psychologischen Anknüpfungspunkt geben: das ihm verheißene Zeichen konnte sie nicht entbehrlich machen. Dagegen mußte sie nur bestärkt werden, wenn Jesus selbst in seiner Antwort das Gefühl, das dem Täufer seine Weigerung eingegeben hatte, vollauf anerkannte. Das hat er aber gethan, wenn er den Johannes aufforderte, für jetzt zuzulassen, daß er getauft werde, weil dies nothwendig den Blick auf eine Zukunft involvirt, wo seine wahre Würdestellung, der dieses eigentlich nicht entsprach, zum Ausdruck kommen werde, und damit aufs Neue zweifellos macht, daß Jesus mit dem klaren Bewußtsein seiner Messianität zur Taufe kam. Für jetzt aber gezieme es sich für sie beide, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, d. h. alles dem Willen Gottes Entsprechende zu thun, auch wo derselbe, menschlich angesehen, schwer begreiflich schien (Matth. 3, 15). Denn der durch den Propheten verkündete Wille Gottes verlangte in der Gegenwart, daß ganz Israel durch Johannes getauft werde. Ihm mußte Jesus sich unterwerfen, weil auch er ein Sohn Israels war, und ihm mußte Johannes gehorsamen, auch wenn er nicht ohne Grund in diesem einzigartigen Ausnahmefall sich weigern zu dürfen glaubte.

Schon früh hat man die Schwierigkeit gefühlt, die in der Frage liegt, in welchem Sinne Jesus einem Ritus sich unterziehen konnte, der für das ganze Volk nur unter der Voraussetzung seiner Sünd-

haftigkeit eine Bedeutung hatte. Wir können hier noch ganz von der Frage absehen, ob sich uns die Annahme einer vollkommenen Sündlosigkeit Jesu geschichtlich bewähren werde. Die Thatsache, daß Jesus die Voraussetzung des Täufers, unter welcher derselbe seine Taufe verweigerte, nicht bestritt, zeigt jedenfalls, daß für sein Bewußtsein die Schwierigkeit wirklich bestand, zu erklären, wie der Sündenreine die für die Sünder bestimmte Taufe als auch von ihm gefordert betrachten konnte. Man meinte freilich, eben dieses Gespräch Jesu mit dem Täufer sei ein späterer Zusatz in unserem Evangelium, der den Anstoß, welche die Bußtaufe Jesu der höheren Anschauung von seiner Person bot, hinwegräumen sollte, aber wie wenig dasselbe dazu genügt, zeigen die späteren häretischen Umbildungen des Evangeliums, die sich die Sache in verschiedener Weise anders zurechtlegen. Scheint doch durch die Art, wie Jesus selbst eine Berechtigung in der Weigerung des Täufers anerkennt, die Schwierigkeit eher gesteigert als gehoben zu werden, da die Berufung auf die Pflicht, den göttlichen Willen zu erfüllen, die Frage nicht löst, wie Jesus etwas als den Willen Gottes erkennen konnte, was seinem eigenen Bewußtsein zu widersprechen schien. Eben darum nehmen diejenigen, welche im vierten Evangelium eine Umbildung der älteren Ueberlieferung nach seinen höheren Ideen sehen, an, dasselbe lasse Jesum überhaupt garnicht getauft werden. Aber wenn das Evangelium die Taufe Jesu so wenig erzählt, wie irgend etwas von der Taufwirksamkeit des Johannes, weil es ihm nach dem Zwecke seiner Komposition nur auf die Zeugnisse desselben für Jesum ankam, so liegt doch in Joh. 1, 33 indirekt deutlich genug, daß der, welcher ihn zu taufen gesandt, ihm bei dieser Taufwirksamkeit, d. h. also bei einem der durch ihn Getauften das Zeichen geben werde, das denselben als den Messias kennzeichne. Sieht man darin, daß Jesus sich taufen ließ, nur ein Bekenntniß zu dem Werke des Täufers, ein Mittel religiöser Erhebung und Kräftigung, ein persönliches Gelöbniß der Gerechtigkeit oder gar eine Einweihung zum Messiasberuf, so ignorirt man die sicher konstatirte symbolische Bedeutung der Johannestaufe. Blieb man bei dieser stehen, so meinte man darin nur entweder ein Zeugniß zu sehen, daß Jesus sich keineswegs als sündlos gefühlt habe, oder man sah schon hier einen Beweis, daß er die Sünde seines Volkes getragen habe,

mochte man dies nun im dogmatischen Sinne als den Beginn seines Erlösungswerkes oder in moderner Abschwächung als ein Mitgefühl mit der Sünde und Schuld seines Volkes fassen. Aber es ist klar, daß, wenn er in irgend einem Sinne nur leidentlich an der Sünde und Schuld seines Volkes theilnahm, er nicht, dem klaren symbolischen Sinne der Taufe entsprechend, in ihr dieser Betheiligung an derselben absagen konnte, der er sich doch gerade aus Liebe zu seinem Volke unterzogen hatte.

Die vermeintliche Schwierigkeit der Frage entsteht aber überhaupt nur dadurch, daß man den symbolischen Charakter des Taufritus nicht streng festhält und immer wieder, bewußt oder unbewußt, die Vorstellung einer von der Sünde reinigenden (lustrativen) Wirkung der Taufe einmischt, welche die Einmaligkeit der Handlung schlechthin ausschließt. Ihre Symbolik deutet ja lediglich auf den völligen Abschluß des bisherigen Lebens und den Beginn eines neuen, ganz andersartigen. Für das sündhafte Volk war sie der Abschluß seines bisherigen Sündenlebens, der Beginn eines neuen sündenreinen, und damit die Besiegelung völliger Sinnesänderung. Für den Sündenreinen konnte sie das nicht sein: aber auch ihm versiegelte sie den Abschluß seines bisherigen Lebens und den Beginn eines völlig neuen. Freilich war dies bisherige Leben, das er gleichsam in den Fluthen des Jordan begraben wollte, bei ihm kein sündiges, aber es war ein seinen natürlichen Lebensbeziehungen, seinem bisherigen menschlichen Berufe, seiner persönlichen Ausbildung gewidmetes: und das neue Leben, zu dem er auftauchte, war nicht durch seine Sündenreinheit von seinem früheren unterschieden, sondern nur dadurch, daß es fortan ganz seinem höchsten göttlichen Berufe geweiht sein sollte. In diesem Sinne sah Jesus eben in dem Befehle Gottes, der auch ihn zur Taufe rief, den lange erwarteten Wink seines Vaters, daß es Zeit sei, nunmehr seine Messiaslaufbahn zu beginnen. Freilich setzt auch diese Lösung der Frage voraus, daß er sich als er zur Taufe kam, seiner Bestimmung zum Messias Israels bereits klar bewußt war.

Aber noch in einem Punkte unterſchied ſich die Taufe Jeſu von der aller Anderen. Bei ihm verband ſich mit der Waſſertaufe zugleich die Geiſtestaufe, wie ſie zur meſſianiſchen Zeit über Alle kommen ſollte, um ſie für den Dienſt des vollendeten Gottesreiches geſchickt zu machen, und wie ſie vor Allen über den kommen mußte, welcher der Begründer dieſes Reiches werden und dazu in ſonderlicher Weiſe ausgerüſtet werden ſollte. Das war ja das Zeichen, das dem Täufer verheißen war (Joh. 1, 33), und deſſen Erfüllung er bezeugt, wenn er ſpricht: Ich habe geſehen den Geiſt herabſteigend wie eine Taube aus dem Himmel; und er blieb auf ihn gerichtet (1, 32). Da es ſich hier um das Sehen eines rein geiſtigen Vorganges, der Ausrüſtung Jeſu mit dem göttlichen Geiſte, handelt, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſes Sehen nicht ein natürlich ſinnliches geweſen ſein kann, ſondern nur ein Schauen in der Viſion, d. h. in einem gottgewirkten inneren Vorgange, in welchem ſich, freilich in der Form einer ſinnlichen Anſchauung, eine rein geiſtige Thatſache dem Seher erkennbar macht. Solche Geſichte haben die Propheten des alten wie des neuen Bundes geſchaut, auch unſer Prophet. Man denkt ſich gewöhnlich, daß ſich der Geiſt ihm in der Geſtalt einer Taube dargeſtellt habe. Aber das würde vorausſetzen, daß entweder die uns durch die Taufgeſchichte geläufig gewordene ſymboliſche Bedeutung der Taube dem Propheten aus dem Alten Teſtament bekannt, oder daß ihm ausdrücklich verheißen war, er werde unter dieſem Bilde den Geiſt herabkommen ſehen. Aber für jene Symbolik bietet das Alte Teſtament durchaus keinen Anknüpfungspunkt, und in der dem Täufer gewordenen Verheißung (Joh. 1, 33) iſt hiervon nichts geſagt. Der Täufer kann darum nur, wie auch die Wortſtellung unzweifelhaft andeutet, das Herabſteigen des Geiſtes mit dem Herabſchweben einer Taube verglichen haben, um anzudeuten, daß derſelbe nicht blitzartig auf ihn herabzuckte oder ihn ſturmartig ergriff, wie die Propheten des alten Bundes, die darum nur momentaner Inſpirationen gewürdigt wurden, ſondern ſich ſanft auf ihn herabſenkte, um dauernd über ihm zu weilen. Wie nahe lag es ihm da, an die Taube zu denken, welche den Ort gefunden hatte, wo ihr Fuß ruhen konnte (vgl. 1 Moſ. 8, 9), wie auf dem Sproß aus Iſai's Wurzel der Geiſt Jehova's ruhen ſollte (Jeſ. 11, 1 f.). Hebt der Täufer

doch ausdrücklich hervor, daß der Geist auf Jesum gerichtet blieb. Unter welcher sinnlichen Anschauung sich ihm der Geist darstellte, sagt der Täufer nicht, aber nach der sonstigen Symbolik der Schrift werden wir am ehesten an eine Lichterscheinung denken (vgl. Apostelgesch. 2, 3).

Nur aus dem Munde des Täufers kann die Ueberlieferung von dieser Vision desselben Kunde erhalten haben; und da wir in der ältesten Quelle ein Gespräch mit Jesu vor der Taufe gefunden haben, das doch ebenfalls wohl aus seiner Mittheilung stammt, so wird sie auch ursprünglich von dem Täufer erzählt haben: Und siehe, es öffneten sich die Himmel, und er sah den Geist herabsteigen wie eine Taube auf Jesum. Leider ist diese älteste Darstellung Matth. 3, 16 nicht mehr ganz rein erhalten, da der Evangelist die Worte derselben, wonach Johannes Jesum (getauft werden) ließ (3 15), nach Mark. 1, 9 f. dahin erläutern zu müssen glaubte, daß Jesus getauft wurde, wodurch das im Folgenden von einer Vision des Täufers Erzählte nun von Jesu ausgesagt wird. Im Uebrigen wird hier noch ganz, wie in den Täuferworten des vierten Evangeliums, das Herabsteigen des Geistes mit dem der Taube verglichen. Wenn hier das Sichauftun des Himmels hinzuzutreten scheint, so ist das doch nach alttestamentlichem (vergl. Ezech. 1, 1. Jesaj. 64, 1) wie neutestamentlichem (Joh. 1, 51) Sprachgebrauch nur der plastisch bildliche Ausdruck dafür, daß der Geist wirklich vom Himmel herabkommend geschaut wurde. Wie nun in der Vision die Propheten Erscheinungen sehen, die nicht in Folge äußerer Lichtwirkung, sondern, während das Auge für die Außenwelt geschlossen ist, in Folge innerer Erregung in dem Sehfelde des Auges erscheinen, so hören sie auch himmlische Stimmen, die dem äußeren Ohr nicht sinnlich vernehmbar, doch der inneren Anschauung als gehörte sich darstellen. So auch bei der Vision des Täufers, der nach Matthäus weitererzählte: Und siehe, eine Stimme aus dem Himmel her sprach: Dies ist mein Sohn, der Geliebte, an dem ich Wohlgefallen gefaßt habe! (3, 17.) Hier wird es über allen Zweifel klar, daß die älteste Darstellung von einer Vision erzählte, die dem Täufer zu Theil wurde. Denn er ist es, dem die Stimme Gottes selbst deutet, was das geschaute Zeichen ihm zum Bewußtsein bringen will, daß der, auf welchen er den Geist herabkommen sah, eben der Er-

wählte der göttlichen Liebe schlechthin, d. h. daß er zu dem höchsten, dem messianischen Berufe bestimmt ist. Daß in der Wiedergabe derselben die Worte, die Johannes zu hören meinte, an alte Prophetenworte über den verheißenen Knecht Jehova's anklingen (vgl. Jes. 42, 1), zeigt nur, daß hier wie überall die göttliche Offenbarung im Bewußtsein des Empfängers die Form annehmen mußte, welche durch die Bedingungen seines Geisteslebens, hier durch seine Bekanntschaft mit dem altheiligen Schriftwort gegeben war. Ohne ausdrückliche Hinweisung auf diese Himmelsstimme, aber in offenbarer Erinnerung daran, sagt der Täufer im vierten Evangelium: er habe das verheißene Gesicht geschaut und in Folge dessen fortan bezeugt, daß Jesus der Sohn Gottes sei (Joh. 1, 34).

Es liegt aber im Wesen einer gottgewirkten Vision, daß dieselbe nicht bloß dem Schauenden ein wesenloses Bild vorführt, dem keine objektive Wirklichkeit entspricht, sondern daß in ihr eine reale Thatsache kundgemacht wird, die, weil sie rein geistiger Natur ist und daher nicht sinnlich wahrgenommen werden kann, auf diesem Wege zur inneren Anschauung gebracht wird. Vergeblich berufen sich diejenigen, welche eine Schwierigkeit darin finden, daß Jesus erst nach der Taufe den heiligen Geist empfangen habe, darauf, daß gerade nach dem Johannesevangelium der Täufer ja nur ein Gesicht gesehen habe, das ihm Jesum als den vom göttlichen Geiste erfüllten darstellte. Die aber, welche die Geschichtlichkeit des Johannesevangeliums bestreiten, nehmen an, daß dasselbe, um einen objektiven Geistesempfang Jesu auszuschließen, der seiner Vorstellung von der Göttlichkeit der Person Jesu nicht mehr entsprach, den ganzen Vorgang nur in das subjektive Bewußtsein des Täufers verlegt habe. Beide übersehen, daß wenn es sich nur um eine Kundmachung des höheren geistigen Wesens Jesu handelte, dies Zeichen, das der Täufer empfing, das dadurch Bezeichnete nicht ausgedrückt, vielmehr auf sein gerades Gegentheil geführt haben würde. Denn der, auf welchen der Täufer den Geist erst herabsteigen sah, konnte nicht bereits mit dem Geiste erfüllt sein; und war er vom Geiste erfüllt seinem Wesen nach, so durfte nicht erst der Geist auf ihn herabsteigen. Nun setzt aber auch das vierte Evangelium in einem Täuferwort klar voraus, daß Jesu bei der Taufe wirklich der Geist gegeben war (Joh. 3, 34): und die Quelle

des ersten läßt ihn nach der Taufe sofort vom Geiste getrieben werden (Matth. 4, 1).

In der mündlichen Ueberlieferung wurde natürlich nicht weitererzählt, daß der Täufer etwas über sein Erlebniß bei der Taufe Jesu mitgetheilt habe, sondern was nach seiner Mittheilung bei dieser Gelegenheit mit Jesu geschehen sei. Dennoch wirkt bei Markus (1, 10 f.) die Form der ältesten Erzählung noch so weit nach, daß auch bei ihm von einem Sehen die Rede ist: nur wurde nun nicht mehr von einem Sehen des Täufers, sondern Jesu selbst erzählt und demnach auch die Himmelsstimme als eine an ihn gerichtete gefaßt. Auch dieser Bericht hat ja seine unzweifelhafte Wahrheit darin, daß natürlich Jesu ebenso wie dem Täufer die Thatsache seiner Berufsausrüstung mit dem Geiste ins Bewußtsein treten mußte. Nimmt man denselben als den ursprünglichsten, wie Alle thun, welche unseren Markus für schlechthin original und für das glaubwürdigste Evangelium halten, so muß sein Bericht natürlich auf das zurückgehen, was Jesus irgendwie von seinen Erlebnissen bei der Taufe erzählt hatte. Dann legt man das Hauptgewicht darauf, daß ihm in derselben das Bewußtsein seiner messianischen Bestimmung aufging, in welchem doch unser erstes Evangelium nach der ältesten Quelle ihn so deutlich bereits zur Taufe kommen läßt, und zwar in der Form der Vision. Dadurch aber trägt man in das Leben Jesu visionäre Zustände hinein, welche der ruhig klaren Art seines Geisteslebens nicht entsprechen, weil dergleichen doch in der That nur da eintreten, wo die göttliche Offenbarung ihren geistigen Inhalt der noch nicht vollgereiften menschlichen Empfänglichkeit mittels einer sinnlichen Anschauung zum Bewußtsein bringen muß. Sobald man das aber anerkennt und deshalb die Form der Vision fallen läßt, oder vollends, wenn man den Hauptinhalt der Vision, die Kundmachung seiner Geistesausrüstung, mehr oder weniger eliminirt, so wird man diesem wegen seiner Ursprünglichkeit so gepriesenen Bericht doch eben nicht gerecht.

Eine eigenthümliche Erzählung des Taufereignisses bietet Lukas garnicht. Er markirt nur den Moment, wo Jesus getauft wurde, wo der Geist auf ihn herabstieg und er von einer himmlischen Stimme für den Messias erklärt wurde als den, in welchem Jesus sein Amt antrat (3, 21 ff.). Natürlich bezieht er sich dabei zurück auf die älteren

Berichte über das Taufereigniß; aber es ist nicht so, wie man es oft darstellt, als ob er erst den subjektiven Hergang einer Vision (sei es Jesu oder des Täufers) in einen objektiven verwandelt habe; denn ohne Zweifel setzen auch die älteren Berichte voraus, daß thatsächlich geschah, was diese schauten. Nur faßt er jene Berichte bereits so, als ob der Geist in leiblicher Taubengestalt erschienen sei, wie es wenigstens Matthäus und Johannes sicher nicht darstellen. Trotzdem knüpft gerade an diesen sekundärsten Bericht die älteste Vorstellung von einem „Taufwunder" an, indem sie jede Vorstellung von einer Vision, wie sie doch die älteren Berichte zweifellos enthalten, energisch ablehnt. An sie wieder knüpft die altrationalistische Natürlichkeitserklärung an, welche hier an einen plötzlich sich aufheiternden Himmel, an eine aufgescheuchte Taube, an Blitz und Donner, in dem sich die Gewitterschwüle entlud, dachte, an sie endlich die Auffassung der Taufgeschichte als einen sagenhaft ausgeschmückten natürlichen Hergang. Aber nimmt man die Erzählung des Lukas beim Wort, so ist doch das Erscheinen einer leibhaftigen Taube kein Wunder, weder in der Wirklichkeit, noch in der Sage. Das Sichöffnen des Himmels, wie das Herabsteigen des Geistes aber kann auch der entschlossenste Wunderglaube nicht für eine sinnenfällige Thatsache halten, so wenig wie für eine sagenhafte Ausschmückung der Thatsache, daß Jesus mit dem Geiste ausgerüstet wurde. Da es unmöglich ist, die Taufe Jesu an sich als ungeschichtlich anzusehen, weil man in ihr von jeher gerade eine Schwierigkeit für die höhere Auffassung von Jesu fand, so kann es sich nur um die Geschichtlichkeit der Thatsache handeln, daß Jesus in ihr mit dem heiligen Geiste für seinen Messiasberuf ausgerüstet wurde.

Nun sieht allerdings die mythische Auffassung der Taufgeschichte darin, daß man Jesum als einen mit dem Geiste Gottes gesalbten Menschen dachte, nur die älteste Form, in der die Gemeinde sich die einzigartige Hoheit Jesu zu erklären versuchte, ehe man zu der übernatürlichen Erzeugung oder zu der Fleischwerdung des Logos griff. Aber dadurch, daß der Geist Gottes auf Jesum herabkam, wurde derselbe noch garnicht über die Stufe der geistbegabten Propheten erhoben, wenn man nicht etwa ausdrücklich die Vereinigung des Geistes mit Jesu als eine dauernde bezeichnete. Dies geschieht

aber erst im vierten Evangelium, welches ja nach jener Annahme bereits die Erklärung der einzigartigen Hoheit auf anderem Wege gefunden hatte, also der Ausbildung dieser Vorstellung nicht mehr bedurfte. Noch weniger erklärt sich auf diesem Wege, wie die Geistessalbung mit der Wassertaufe verbunden wurde, die schon ohnehin der einzigartigen Hoheit Jesu so wenig zu entsprechen schien. In der ältesten apostolischen Verkündigung wird der Geistessalbung Jesu gedacht (Apostelgesch. 4, 27. 10, 38), ohne daß man dieser Verknüpfung bedurfte, wenn man dieselbe nicht als aus der geschichtlichen Ueberlieferung bekannt voraussetzen darf. Es bliebe für dieselbe also immer nur die Analogie der christlichen Taufe als Anknüpfungspunkt übrig, in welcher sich mit der Wassertaufe die Geistestaufe verbindet: aber diese würde ja Jesum nicht über die Stufe aller Gläubigen erheben, und dann die ganze Konzeption ihn keinesfalls als den Messias kennzeichnen, der selbst für Alle die Geistestaufe vermitteln sollte.

In der That scheint aber in der Anschauung des vierten Evangeliums von der Fleischwerdung des ewigen göttlichen Wortes in Jesu, sowie in der des ersten und dritten von der übernatürlichen Erzeugung Jesu ein Widerspruch zu liegen mit der Vorstellung, nach welcher Jesus erst durch die Geistessalbung bei der Taufe das geworden ist, als was er in seiner messianischen Wirksamkeit erscheint. Zunächst freilich ist es eine Thatsache, daß unsere Evangelisten einen solchen Widerspruch nicht gefühlt haben, weil ihnen noch das wahrhaft menschliche Leben Jesu in seinen Erdentagen nicht nur ein Glaubenssatz, sondern eine selbstverständliche Voraussetzung war für alles, was sie von ihm erzählten. Wenn aber der Logos in Wahrheit ein Fleischeswesen geworden ist (Joh. 1, 14), so war er damit unter die Bedingungen jedes natürlich menschlichen Lebens getreten, zu denen es eben gehört, der Einwirkung des göttlichen Geistes ebenso fähig als bedürftig zu sein. Auch die einzigartige göttliche Wunderwirkung bei seiner Geburt konnte nur dazu dienen, die Empfänglichkeit dafür in vollendetem Maße sicherzustellen. Die normale menschliche Entwickelung ist eben nicht eine solche, die alles rein aus sich selbst hervorbringt und solcher göttlichen Gnadenwirkungen nicht bedarf, sondern eine, die stets für sie offen und widerstandslos durch sie bestimmt ist. Die Schwierigkeit, die in einer Geistesmittheilung

an Jesum wirklich liegt, entsteht erst, wenn man annimmt, daß er für sein religiös-sittliches Leben einer solchen bedurfte, und so dasselbe erst durch die Einwirkung des ihm in der Taufe mitgetheilten Geistes ein Gott wohlgefälliges geworden wäre. Das freilich widerspricht allem, was wir von der normalen Entwickelung Jesu von Kindheit an gehört haben. In dieser Beziehung bedurfte er besonderer Anregungen durch den Geist Gottes nicht. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß wir erst durch den Apostel Paulus gelehrt sind, den uns in der Taufe mitgetheilten Gottesgeist als das Prinzip unseres neuen religiös-sittlichen Lebens zu betrachten. Fast überall sonst in der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments und insbesondere in den Weissagungen von der Geistesausgießung der messianischen Zeit, an welche selbst im vierten Evangelium ausdrücklich die Mittheilung über die Geistestaufe Jesu anknüpft, ist der Geist vielmehr das Prinzip der Gnadengaben, durch welche Gott seine Diener zur Ausrichtung ihres Berufes ausrüstet. Darum allein kann es sich auch hier handeln. Es ist nicht einmal, wie bei der Geistesmittheilung, welche die Gläubigen empfangen, gesagt, daß der Geist in sein Herz ausgegossen und so zu einem neuen Wesenselement in ihm wird, sondern daß er auf ihn herabsteigt, um, wie Johannes es in nachdrücklicher Wiederholung ausspricht, auf ihm gerichtet zu bleiben (1, 32. 33). Von nun an soll Jesus unter der beständigen Einwirkung des Geistes stehen, die ihn befähigt zu reden und zu thun, was er in seinem Messiasberuf zu reden und zu thun hat: denn eben dieser Beruf bringt es mit sich, daß in ihm Gottes Gnadenwirken an seinem Volk unmittelbar sichtbar wird. Die Kräfte, die er dazu braucht, können sich nicht nach natürlich-menschlichen Gesetzen aus seinem ursprünglichen religiös-sittlichen Leben entwickeln, sie müssen ihm gegeben werden von oben her, und dazu bedarf er allerdings stetiger Einwirkungen des göttlichen Geistes.

Daher begegnen wir in dem amtlichen Wirken Jesu überall einem einzigartigen, seiner selbst gewissen Handeln, welches wir nur durch den Geist Gottes, unter dessen stetigen Einflüssen er von der Taufe an stand, bestimmt denken können. Eben darum ist von einem Planmachen, von einem Suchen nach den Mitteln und Wegen zur Ausrichtung seines Werkes bei Jesu nirgends die Rede. Es ist schon das Vorrecht der Größten dieser Erde, daß sie mehr aus einem inneren

Triebe und Takte heraus handeln und ohne mühsame Reflexion sicher das Ziel ihrer Bestimmung erreichen. Aber gerade der Fromme ist doch darauf angewiesen, in den mannigfachen Lebenslagen, in denen oft das Richtige nicht so leicht zu finden ist, zunächst den Willen Gottes zu suchen, um ihn dann zu erfüllen. Jesus bezeichnet es nie als seine Lebensaufgabe, den Willen Gottes zu erforschen und zu erkennen, sondern nur, diesen Willen zu thun (Joh. 6, 38); und doch kann er nichts von sich selber thun (5, 19. 30). Er ist sich also in jedem Augenblick des göttlichen Willens klar bewußt, der höheren Nothwendigkeit, die ihn auf Schritt und Tritt leitet (Luk. 13, 33); und der Geist, der ihn zu seiner Berufserfüllung ausrüstet, ist es, der ihm diese Gewißheit giebt. Wie der Geist es ist, der ihn nach der Taufe in die Wüste treibt (Mark. 1, 12), so ist er es überall, der seine Wege lenkt, seine Entschlüsse bestimmt. Daher sehen wir ihn so oft unter Impulsen handeln, die sich jeder psychologischen Analyse entziehen, und nicht bloß bei Johannes (7, 8. 10. 11, 6), sondern auch in den älteren Evangelien (Mark. 10, 32. 11, 1). Er kann nicht handeln, wenn seine Stunde noch nicht gekommen (Joh. 2, 4); aber er weiß, wann sie da ist. Dies Leben im unmittelbaren Bewußtsein des göttlichen Rathschlusses und der Mittel, die Gott zu seiner Erfüllung bestimmt hat, ist das nächste Zeichen, daß der Geist, der in der Taufe auf Jesum herabkam, in steter Einwirkung auf ihn verblieb.

Dieser Geist ist es auch, der ihm allezeit das höhere Wissen und die übermenschliche Wirkungskraft verleiht, deren er zur Ausrichtung seines Berufes bedarf. Freilich führt eine dogmatistische Betrachtung des Lebens Jesu, welche immer wieder unwillkürlich das Bild des erhöhten Menschensohnes in sein irdisches Leben hineinträgt, beides auf seine höhere göttliche Natur zurück, also jenes zunächst auf seine göttliche Allwissenheit. Aber wie man sich auch seine wahre Menschheit dogmatisch vermittele mit seinem ewigen himmlischen und darum göttlichen Sein, auf welches, wie wir sahen, schon sein eigenes religiöses, wie sein Berufsbewußtsein ihn zurückführte, unsere Evangelien wissen nur von einem Menschsein Jesu, welches göttliche Allwissenheit schlechthin ausschließt. Er selbst lehnt sie bei Markus (13, 32) ausdrücklich ab: er fragt, wer ihn berührt habe (Mark. 5, 30), wieviel Brode sie haben (6, 38), wo man den Lazarus hingelegt (Joh. 11, 34); er täuscht

sich in dem Feigenbaum, der grüne Blätter hatte und keine Früchte trug (Mark. 11, 13). Nicht die leiseste Spur zeigen unsere Evangelien, daß Jesus in irgend welchen menschlichen und weltlichen Dingen, die außerhalb seines Berufes lagen, mehr gewußt habe als Andere, oder daß seine Anschauungen von denselben andere gewesen seien, als die seiner Volksgenossen, und darum den Schranken enthoben, die jeder Zeit und jedem Volke gezogen sind. Man täuscht sich doch, wenn man, um auch auf diesen Gebieten eine absolute Irrthumslosigkeit Jesu festzuhalten, annimmt, daß er über solche Dinge eben keine abgeschlossene Gewißheit gehabt, sich keine bestimmte Ansicht gebildet habe. Es handelt sich hier eben nicht um Dinge, über welche der Einzelne sich seine Ansichten bildet, weil in dem Lebenskreise, in dem er aufwächst, sie als selbstverständlich gelten. Eben darum ist es ein leerer Wortstreit, ob man sagen könne, daß Jesus in diesen Dingen geirrt habe, da man doch von dem Irren des Einzelnen nur reden kann, wo er sich selbst über einen Gegenstand falsche Gedanken bildet. Wäre Jesus durch irgend eine höhere Erleuchtung oder gar durch sein höheres Wesen zu einer Erkenntniß dieser Dinge befähigt gewesen, welche dieselben ihm völlig anders erscheinen ließ, als seinen Zeit- und Volksgenossen, so wäre das nicht nur keine Förderung, sondern eine stete Behinderung seines Wirkens gewesen. Es hätte ihn aus dem geistigen Lebenszusammenhange mit denen, auf die er wirken sollte, herausgerissen und ihn entweder genöthigt, sein besseres Wissen in unlauterer Weise zu verbergen oder mit ihnen über Dinge zu verhandeln, die ganz außerhalb seines Berufes lagen, und für deren besseres Verständniß ihnen alle Vorbedingungen fehlten.

Wie er auf diesen Gebieten kein höheres Wissen empfangen konnte, so bedurfte er auf dem Gebiete der religiösen Erkenntniß keiner Erleuchtung durch den Geist. Wir müssen noch einmal daran erinnern, daß unsere Quellen von göttlichen Offenbarungen, die Jesus während seines Amtslebens empfangen habe, sei es in der Form der Vision, sei es, daß das Wort Gottes an ihn ergeht, wie an die Propheten, nichts wissen. Jesus ist sich einer einzigartigen Gotteserkenntniß bewußt, die nur mit der vollkommenen Erkenntniß, welche der Herzenskündiger von ihm hat, verglichen werden kann (Matth. 11, 27. Joh. 10, 15) und darum eine schlechthin vollkommene ist. Diese beruht

aber, wie wir sahen, auf seinem ursprünglichen Bewußtsein über sein persönliches Verhältniß zum Vater, auf der vollendeten Gottesoffenbarung, die er in der Gottesthat seiner Sendung erkannt hatte, auf der klaren Erkenntniß, die er damit über die tiefsten Geheimnisse des göttlichen Wesens und der göttlichen Rathschlüsse besitzt und die im letzten Grunde in die Tiefen der Ewigkeit hineinreicht, in denen sein Bewußtsein von der göttlichen Liebe zu ihm, wie sein Berufsbewußtsein wurzelt. Hier ist, seit er zum Manne herangereift und zum Bewußtsein seines Berufes gelangt ist, kein Wachsthum möglich und keine neue Offenbarung Bedürfniß. Auch hier kann ihm im einzelnen Falle durch den Geist, der alle Schritte seines Berufswirkens leitet, gegeben werden, was und wie er reden soll (Joh. 12, 49 f.). Aber nur darum kann es sich handeln, was zur Erreichung der göttlichen Zwecke im gegebenen Augenblicke zu reden förderlich ist; den spezifischen Wahrheitsgehalt seiner Reden schöpft er aus den unerschöpflichen Tiefen seines Selbstbewußtseins und seines einzigartigen religiösen Lebens.

Dagegen wird schon von jedem Propheten vorausgesetzt, daß derselbe die Menschen durchschaue, mit denen er umgeht (Luk. 7, 39): und wie der Täufer bei Jesu selbst solche Menschenkenntniß bewährt hat, haben wir gesehen. Diese Menschenkenntniß gehört zu den Erfordernissen seines Berufslebens, sie knüpft zunächst an die allgemein menschlichen Bedingungen einer solchen an. Denn wie es die Lieblosigkeit und die Selbstüberschätzung ist, welche das Urtheil über den Nächsten so leicht trübt (Matth. 7, 3 ff.), so vermag die Herzenslauterkeit, welche mit dem Blick der Liebe sich in den Anderen versenkt, schon von Natur im Inneren desselben zu lesen. Aber wenn diese Fähigkeit je nach der natürlichen Begabung und der persönlichen Lebensführung ihre verschiedenen Grade hat, so empfängt der schlechthin Sündenreine durch den Geist diese Gabe ohne Maß. Durchweg wird Jesu in unseren Evangelien ein solches alle menschliche Erfahrung überschreitendes Durchschauen der Menschenherzen beigelegt. Er erkennt die Gedanken und Gesinnungen seiner Gegner (Mark. 2, 8, 12, 15. Matth. 12, 25), beim ersten Zusammentreffen erkennt er Simon und Nathanael nach ihrem tiefsten Wesen (Joh. 1, 43. 48), er liest in dem Herzen des Judas (6, 70), und besser, als sie selbst,

weiß er, wie es in seinen Anhängern steht und was sich in ihnen vorbereitet (6, 64). Natürlich hat auch dies Wissen seine Schranke. Er weiß wohl, was im Menschen ist (Joh. 2, 25); aber was in ihm und aus ihm werden wird, kann er nicht wissen, weil dies von dem Gange der Entwickelung abhängt, den der Mensch in Folge immer neuer Selbstentscheidungen einschlägt. Könnte er es wissen, so würde das seine Berufswirksamkeit nicht fördern, sondern hindern; es würde jede Freudigkeit und damit jede Kraft des Wirkens ihm rauben, durch die er ja eben auf jene Selbstentscheidungen einwirken will, wenn er etwa die sichere Erfolglosigkeit aller seiner Bemühungen voraussähe. Aber den, der vor ihm steht, muß er mit sicherem Blick durchschauen, um das rechte Wort, die rechten Wege zu finden, ihn zu gewinnen oder ihn unschädlich zu machen; und zu dieser untrüglichen Herzenskenntniß befähigt ihn der Geist, unter dessen beständiger Einwirkung er steht.

Auch dem Propheten erschließt sich unter der Einwirkung des göttlichen Geistes der Blick in die Zukunft. Er wahrsagt nicht, wie es der heidnische Seher beansprucht; aber weil ihm die göttlichen Rathschlüsse offenbar geworden, welche in der Gegenwart die Zukunft vorbereiten, so kann er diese Zukunft verkündigen. Auch diese Gabe knüpft an das natürlich menschliche Ahnungsvermögen an, an den Scharfblick aller wahrhaft Großen dieser Erde, welche ihre Zeit verstehen und darum die Entwickelungen vorausschauen, auf welche die Zeichen der Zeit deuten. Aber wo der Geist Gottes das Geistesauge erleuchtet, da wird dies Schauen der Zukunft ein schlechthin untrügliches. So weissagt Jesus sein eigenes Schicksal, wie das Schicksal seiner Jünger, den Untergang des Volkes und die Zerstörung des Tempels, die Erwählung der Heiden und die Vollendung seines Werkes bei seiner Wiederkunft. Aber auch dieses Vorherwissen hat seine Schranke, und zwar eine doppelte. Es ist kein Voraussehen zufälliger Ereignisse, wonach die heidnische Mantik strebt, sondern ein Wissen darum, wie der ihm offenbare göttliche Rathschluß sich verwirklichen muß und wird unter den gegebenen geschichtlichen Bedingungen. Diese aber werden erst geschaffen durch das Verhalten der Menschen, durch ihre unberechenbaren Selbstentscheidungen. Darum ist dieses Vorauswissen ein werdendes, darum erschließt es sich ihm

Schritt für Schritt im Zusammenhange mit den Erfolgen seiner Wirksamkeit, mit der wechselnden Situation, welche das Verhalten des Volkes zu ihm und seinem Werke herbeiführt. Aber dieses Verhalten in der Gegenwart ist noch nicht entscheidend für alle Zukunft, es kann sich ändern; darum behält jenes Vorauswissen vielfach etwas Hypothetisches. Die letzten Ziele der göttlichen Rathschlüsse stehen ihm fest, aber die Art ihrer Verwirklichung bemißt sich zwar nach den ewigen Gesetzen der Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes, aber sie macht sich nach seiner Gnade und Gerechtigkeit immer wieder abhängig von dem Verhalten der Menschenkinder. Darum weiß er nicht Tag und Stunde (Mark. 13, 32), die Gott nach seiner Weisheit erst festsetzen wird: darum bleibt bis zum letzten Augenblicke die Möglichkeit offen, daß Gottes Hand die scheinbar unaufhaltsam nahenden Geschicke wende (14, 35 f. 15, 34).

Nirgends liegt in diesem höheren Wissen Jesu etwas, das auf göttliche Allwissenheit führte. Es ist das prophetische Wissen, wie er es für seine Berufswirksamkeit braucht; nur daß sein Leben nicht einzelne Momente prophetischer Erleuchtung zeigt, sondern ein stetiges wandelloses Erleuchtetsein durch den Geist, der auf ihn gerichtet bleibt. Man meint wohl Jesu dadurch erst eine echt menschliche Größe zu gewinnen, daß man dies Alles auf den eminenten Scharfblick des Menschenkenners, auf die gesteigerte Divinationsgabe dessen zurückführt, der die Welt und die Zeit und die Geschichte versteht. Aber nach der Anschauung der Schrift besteht menschliche Größe nicht darin, daß man alles auf natürlichem Wege aus sich selbst erzeugt, sondern daß man volle Empfänglichkeit besitzt für die höchste Gabe Gottes: und darum empfängt der Sohn Gottes, an dem derselbe Wohlgefallen hat, den Geist ohne Maß (Joh. 3, 34), der ihm dies höhere Wissen giebt. Darum aber giebt er es ihm auch, wo jede Analogie menschlichen Ahnungsvermögens aufhört: wenn es die Zwecke seiner Berufswirksamkeit fordern, giebt er ihm ein Wissen, das schlechterdings jede Schranke natürlich menschlichen Wissens überschreitet. Die Nathanaelseele gewinnt er dadurch, daß er ihn gesehen hat, wo kein Mensch ihn sehen konnte (Joh. 1, 49. 51): das Herz der Samariterin, die ihm fremd ist, gewinnt er dadurch, daß er ihre Vergangenheit kennt (Joh. 4, 18). Den Tod des Lazarus ahnt er nicht: er weiß es, daß er

eingetreten (Joh. 11, 11). Diese Züge sind aber keineswegs dem Johannesevangelium eigen. Stellen, wie Matth. 16, 27. Luk. 5, 4, zeigen, daß auch den anderen Evangelisten die Vorstellung eines solchen schlechthin übernatürlichen Wissens geläufig ist, wie es sich auch mit den einzelnen Vorgängen verhalte, wo sie ein solches annehmen.

Was von dem höheren Wissen Jesu gilt, gilt auch von seinem wundermächtigen Wirken: so wenig die Evangelien jenes auf eine ihm eignende göttliche Allwissenheit zurückführen, so wenig dieses auf göttliche Allmacht oder auf eine ihm eignende Wundergabe. Wunder thut Gott allein; denn es sind eben Ereignisse, die nicht durch die Vermittelung natürlicher Kausalitäten herbeigeführt werden, sondern durch eine unmittelbare Gotteswirkung. Darum sagt Jesus selbst, daß die Werke, die kein Anderer gethan hat (Joh. 15, 24), die ihm aber der Vater, der ihn gesandt hat, behufs der Ausrichtung seiner Sendung zu thun giebt (5, 36), eigentlich nicht er selbst thut, sondern der Vater (14, 10). Seine Werke sind es, die Gott ihm zu thun zeigt (5, 19 f. 9, 3). Gottes Herrlichkeit wird in ihnen geschaut (11, 40); was Gott an ihm gethan, soll der Geheilte verkündigen (Mark. 5, 19), und die Evangelisten lassen die Menschen den Gott Israels preisen für das, was er durch Jesum an ihnen gethan hat (Matth. 15, 31. Luk. 9, 43). Gott aber giebt seine Werke ihm zu thun auf sein Gebet. Betend seufzt Jesus zum Himmel empor, ehe er zur Heilung schreitet (Mark. 7, 34), er betet am Grabe des Lazarus; aber er weiß, daß Gott ihn allezeit hört, und so verwandelt sich sein Gebet stets unmittelbar in Dank (Joh. 11, 41 f.). Das Dankgebet, das er über den geringen Vorrath spricht (Matth. 14, 19), zeigt, daß Gott es ihm gegeben hat, die Tausende zu sättigen. Will man fragen, auf welche Weise ihm die Kraft zu Theil wird, zu thun, was kein Mensch von sich selbst thun kann, so weist er selbst auf den Geist Gottes hin, unter dessen beständiger Einwirkung er steht. Im Geiste Gottes treibt er die Teufel aus (Matth. 12, 28); die Kraft Gottes war auf ihm zu heilen, heißt es bei Lukas (5, 17). Auch die Propheten haben Wunder gethan in der Kraft Gottes, wenn der Geist über sie kam; und schon darum können die Evangelien seine Machtthaten nicht auf eine göttliche Natur Jesu zurückführen wollen, auf die doch Niemand bei den Propheten geschlossen hat, weil sie Wunder

thaten. Aber das iſt der Unterſchied, daß Jeſus durch den Geiſt Gottes, unter deſſen Einwirkungen er bleibend ſteht, der beſtändigen Wunderhilfe Gottes gewiß iſt, wo und wie er ſie zur Ausrichtung ſeines meſſianiſchen Berufes braucht. Ueber ihm, ſagt Jeſus, werden die Jünger den Himmel allezeit geöffnet ſehen und die Engel Gottes, die ihm dieſe Wunderhilfe vermitteln, hinauf- und herabſteigen (Joh. 1, 51). Ob dieſelbe durch den Geiſt, der auf ihn gerichtet bleibt, oder durch die Engel Gottes, die ihm nahe ſind, vermittelt gedacht wird, das bleibt ſich in der Sache gleich. Was aber von der göttlichen Wunderhilfe gilt, das gilt auch von dem göttlichen Wunderſchutz. Er ſelbſt kann ſich nicht ſchützen, ſowenig er irgend etwas von ſich ſelbſt thun kann (Joh. 5, 30). Aber wenn er den Vater bitten würde, ſo würde der ihm die Legionen ſeiner Engel zum Schutze ſenden (Matth. 26, 53); weil der Vater mit ihm iſt und ihn nie verläßt, braucht er keine menſchliche Nachſtellung zu fürchten (Joh. 8, 29). Auf ſeinen Berufswegen kann ihm die göttliche Wunderhilfe und der göttliche Wunderſchutz nie fehlen. Es bedarf nur deſſen, daß er allezeit in den Willen Gottes, der ihm dieſe Wege vorzeichnet und deſſen ihn der Geiſt ſtets unmittelbar gewiß macht, aus freier Liebe zu Gott und zu ſeinem Werke eingeht; dann weiß er alles, was er zu wiſſen braucht, dann kann er alles, was er thun muß; dann darf ihn Niemand und Nichts anrühren.

Wird er das thun? Die Berufsausrüſtung in der Taufe hat keinen Werth, wenn ihr nicht die Berufserfüllung folgt: ja, ſie iſt der Art, daß ſie nur da wirkſam wird, wo Jeſus ſich ganz an den Willen Gottes hingiebt, wo er nur das erbittet, was er braucht, um ſeinen Willen zu erfüllen. Iſt er der Sohn Gottes, der ganz nur Werkzeug des göttlichen Willens ſein will, der alle Zeit nur verlangt, was ihm Noth thut, um das Werk zu vollbringen, das ihm der Vater aufgetragen? Es kommt auf die Probe an: und wie Jeſus dieſe Probe beſtand, erzählt die Verſuchungsgeſchichte.

10. Versuchung und Bewährung.

Wie einst Saulus nach seiner Bekehrung sich zu fast dreijährigem Aufenthalt in die arabische Wüste zurückzog (Gal. 1, 17), so wissen wir von einem solchen Rückzuge Jesu nach dem über sein Leben entscheidenden Taufereigniß. Aber es war nicht ein Bedürfniß seines persönlichen Lebens, das ihn dorthin trieb; ausdrücklich heißt es, daß der Geist, der ihm allezeit den Willen Gottes in betreff seiner Berufswege wies, ihn in die Wüste trieb (Mark. 1, 12). Offenbar sollte er, nachdem er den Befehl zur Ausrichtung seines messianischen Berufes empfangen, dort, wo er mit seinem Gott allein war, im Verkehr mit ihm Licht und Klarheit erhalten über die Mittel und Wege, durch welche er nach Gottes Willen diesen Beruf zu erfüllen habe. Und da mit dem Offenbarwerden des göttlichen Befehls überall an den Menschen die Frage herantritt, ob er denselben erfüllen oder eigene Wege einschlagen will, so konnte es schon die älteste Quelle so darstellen, daß er in die Wüste geführt wurde, um dort versucht zu werden (Matth. 4, 1). Die Lokalität, in welcher Jesus verweilte, kennen wir nicht näher. Schon die älteste Erzählung ließ ihn aus der Jordanaue in die höher gelegene Wüste hinaufgeführt werden, und das wird die sogenannte Wüste Juda gewesen sein, eine felsige Gegend im östlichen Theile von Judäa, die sich, westlich an das Gebirge Juda grenzend, gegen das tote Meer hin erstreckte und bis an das Südwestende desselben ausdehnte.

Auch über die Zeit, welche dieser Wüstenaufenthalt währte, wird die Ueberlieferung sicher keine chronologisch genaue Kunde besessen haben, sondern nur eine ungefähre Schätzung, welche sich nach dem Zwischenraume zwischen seiner Taufe und seinem ersten Wiederauftreten am Jordan bemaß. Daher wurde sie offenbar schon sehr früh auf die runde Zahl von vierzig Tagen veranschlagt (Mark. 1, 13), welche sich um so leichter darbot, weil sie an die vierzigjährige Wanderung Israels in der Wüste erinnerte. In der ältesten Quelle scheint nur im offenbaren Anklang an die Art, wie man sonst wohl das asketische Leben des Täufers bezeichnete (Matth. 11, 18), erzählt gewesen zu sein, daß Jesus in jenen Tagen seines Wüstenaufenthaltes nicht aß noch trank, d. h. nicht die gewohnte Nahrung zu sich nahm, weil er

eben nur auf das angewiesen war, was die Wüste zum kärglichsten Lebensunterhalt darbot; denn er war ja nicht in der Lage, wie Johannes, der sich, von seinen Jüngern und von Volksmassen umgeben, andere Nahrung verschaffen konnte, wenn er wollte. Bei Jesu, der absichtlich die Einsamkeit der Wüste aufgesucht hatte, kann von einer besonderen Askese durchaus nicht die Rede sein, sein Fasten war lediglich ein durch die Situation in der Wüste ihm aufgenöthigtes. Erst später verstand man das von völliger Speiseenthaltung (vgl. Luk. 4, 2 im Vergleich mit 7, 33) und dachte sichtlich an das vierzigtägige Fasten des Mojes und Elias (Matth. 4, 2, vgl. 2 Moj. 34, 28. 1 Kön. 19, 8).

Ganz undenkbar ist es, daß irgend eine Form der Ueberlieferung schlechtweg erzählte, Jesus sei in der Wüste vom Satan versucht worden, und daß dann erst eine spätere Gestalt derselben den Hergang dieser Versuchungen im Einzelnen auszumalen suchte. Wenn Markus in der Einleitung seines Evangeliums nur erwähnt, wie der in der Taufe gesalbte Messias in solcher Versuchung bewährt ward (1, 12 f.), so setzt das nothwendig voraus, daß in der Ueberlieferung bereits Erzählungen darüber umgingen, welche an einzelnen Fällen aufwiesen und dadurch allein vorstellbar machten, wie der Satan Jesum versucht habe. Nun folgt aber aus der wesentlichen und theilweise wörtlichen Uebereinstimmung des ersten und dritten Evangeliums unwiderleglich, daß beiden eine Darstellung der drei Einzelversuchungen vorlag; diese muß also nach dem, was wir über die Komposition dieser Evangelien ermittelt haben, in der apostolischen Quelle gestanden haben und auf eine Mittheilung Jesu selbst zurückgeführt werden, da es sich ja hier um Erlebnisse desselben in seiner Wüsteneinsamkeit handelt. Wir haben aber noch ein Parabelwort Jesu (Matth. 12, 29), dessen intendirte Anwendung auf ihn selbst voraussetzt, daß er, ehe er in seinem Amtsleben seine siegreichen Kämpfe wider das Satansreich begann, den Satan selbst müsse überwunden haben, was nur in einer entscheidenden Probe geschehen sein kann. Hier wird also offenbar auf solche Mittheilungen angespielt, in denen Jesus von schweren Versuchungen vor dem Beginne seines Amtslebens erzählt hatte, die er ohne Schwanken als satanische erkannte und die er seine Jünger als solche erkennen lehren wollte.

Solche Versuchungen mußten damals an Jesum herantreten; denn es giebt keine sittlich werthvolle Selbstentscheidung für den Willen Gottes, die sich nicht der Möglichkeit, auch entgegengesetzte Wege einzuschlagen, und des Verlockenden, das diese Wege haben, mit voller Klarheit bewußt wäre. Dies Verlockende lag aber hier, wie bei aller Sünde, darin, daß jene gottwidrigen Wege dem natürlich menschlichen und an sich noch keineswegs sündhaften Triebe nach Selbsterhaltung und Förderung der eigenen Lebensentwickelung, wozu ja auch die Berufsausrichtung gehört, eine höhere Befriedigung zu versprechen schienen; und der Werth der sittlichen Entscheidung beruht eben darauf, daß um der Erfüllung des göttlichen Gebotes willen auf diese Befriedigung verzichtet wird. Gerade darum war Jesus in die Wüste gegangen, um sich der Wege, die der Wille Gottes ihm für die Ausrichtung seines Berufes wies, bewußt zu werden und sich mit voller Klarheit über die Bedeutung eines solchen Entschlusses für dieselben zu entscheiden. Dazu gehörte nicht, daß die Neigung, gottwidrige Wege einzuschlagen, sich in ihm regte, da eine solche freilich nur aus dem sündhaften Grunde des Menschenherzens auftauchen kann; auch nicht, daß er erst nach innerem Ringen zu der Entscheidung für den göttlichen Willen kam, was ohne ein, wenn auch momentanes, doch immer schon sündhaftes Schwanken nicht denkbar wäre. Wohl aber mußte das Sinnen über die gottgewollten Wege seiner Berufsausrichtung ihm nothwendig auch das Bild der entgegengesetzten vorführen. Freilich ist dabei keineswegs an ein müßiges und zuletzt doch auch nicht mehr sündloses Spiel der Reflexion oder Phantasie mit diesen Bildern zu denken. Denn die Verhältnisse, unter denen er wirken sollte, die Vorstellungen und Wünsche, welche seine Umgebung beherrschten, zeigten ihm von selbst den dem göttlichen Willen entgegengesetzten Weg seiner Berufserfüllung als den zunächst gewiesenen und scheinbar berechtigten. In der Befriedigung, welche das Eingehen auf diese Wünsche seinem natürlich menschlichen Gefühl, in der Förderung, welche dasselbe seinem Wirken versprach, lag das Verlockende dieses Abweges, während der Wille Gottes und das Eingehen in ihn hier, wie überall, Selbstverleugnung und Kampf forderte. Darin aber, daß Jesus trotzdem jene Abwege als eine satanische Vorspiegelung erkannte und darum entschlossen Alles zurückwies, was dem göttlichen

Willen zuwider war, lag die sittlich werthvolle Selbstentscheidung für denselben, die ihn in der Probe bewährte.

Die Frage, ob Jesus diese inneren Vorgänge seinen Jüngern in einer Form habe mittheilen können, wie sie im Wesentlichen noch in unseren Evangelien (Matth. 4, 3—11. Luk. 4, 3—13) vorliegt, hängt zunächst davon ab, ob er die Macht der Sünde, welche den Menschen über den göttlichen Willen verblendet und ihm um den Preis eines entgegengesetzten Handelns eine höhere Befriedigung vorspiegelt, als eine übermenschliche Geistesmacht dachte, welche die Menschen zu beeinflussen trachtet. Allerdings war diese Vorstellung in der Form eines vom Satan beherrschten Reiches, das mit Gott und seinem Reiche im Kampfe liegt, der Schrift Alten Testaments noch fremd, aber sie hatte bereits in ihr Anknüpfungspunkte; und unter welchen Einflüssen immer die tiefere Erkenntniß von dem Wesen und der Macht der die Menschen betrügenden und beherrschenden Sünde diese Gestalt angenommen hatte, sie war doch thatsächlich zu Jesu Zeit dem rechtgläubigen Judenthum längst geläufig geworden. Nicht nur in den älteren Evangelien aber redet Jesus so oft von dem Teufel oder Satan als dem Beherrscher eines Reiches böser Geister, sondern auch bei Johannes erscheint derselbe als der Weltherrscher, d. h. als die die sündhafte Menschheit beherrschende Macht. Es ist ganz vergeblich, sich auf die Bildlichkeit solcher Reden zu berufen, die doch nie die Vorstellung selbst berührt, oder auf eine Akkomodation an die herrschende Volksvorstellung, die in diesem Punkte ebenso unpädagogisch, wie sittlich höchst bedenklich gewesen wäre; Jesus muß diese Vorstellung selbst getheilt haben. Dann aber mußte ihm das nicht aus den unreinen Tiefen eigenen sündhaften Verlangens aufsteigende, sondern ihm aus der ihn umgebenden Welt entgegentretende Bild der widergöttlichen Wege, auf denen er die Erreichung seiner Ziele erstreben konnte, trotz des Verlockenden, das sie für das natürlich-menschliche Gefühl haben konnten, als eine Vorspiegelung des Satans erscheinen, welcher ihn zum Abweichen von dem Wege Gottes zu versuchen trachtete.

Gerade weil ihm alles daran lag, daß auch seine Jünger die von ihm erwählte Art seiner Berufserfüllung als die gottgewollte und die von ihm verschmähte, so sehr dieselbe in herkömmlichen Vorstellungen und Wünschen ihre Berechtigung zu haben schien, als eine

nur durch Satans Trug ihre verführerische Macht empfangende erkennen sollten, hat er ihnen die inneren Vorgänge, in welchen er die Versuchung überwand, in der uns vorliegenden Form zum Verständniß zu bringen gesucht. Es entspricht durchaus der sonstigen Lehr- und Redeweise Jesu, wenn er diese inneren Vorgänge nicht in abstrakt lehrhafter Weise analysirte, sondern in plastisch bildlicher Form ihnen vorführte. Oft genug hat er von einem Kommen des Satan geredet, wo er eine innere Versuchung desselben meint (Luk. 22, 31. Joh. 14, 30), während die Vorstellung von einem leibhaftigen Erscheinen des Satan dem ganzen Neuen Testament durchaus fremdartig ist. Daß die auf satanische Vorspiegelung zurückgeführten Gedanken in die Form einer Ansprache an ihn gekleidet werden, ist doch nichts Anderes, als wenn die auf Gott zurückgeführte Offenbarung als ein von ihm oder seinem Geiste zum Menschengeiste geredetes Wort dargestellt wird. Der Wechsel der Situation aber hängt nothwendig mit der bildlich-plastischen Form zusammen, in welcher Jesus die ihm entgegentretenden versuchlichen Gedanken veranschaulichte. Wenn Jesus endlich die Gedanken, mit welchen er die Versuchung überwand, in Schriftworte kleidet, so hat er damit nur den Jüngern andeuten wollen, daß es keiner besonderen Erleuchtung bedurfte, sondern daß schon der einfache Gehorsam gegen die Offenbarung Gottes in der Schrift ihn befähigte, jene Abwege als satanische Vorspiegelungen zu erkennen und zurückzuweisen.

Freilich beruft man sich für die buchstäbliche Auffassung unserer Geschichte darauf, daß dieselbe erst ihre wahre Bedeutung erhalte, wenn der Satan Jesu „Person gegen Person gegenübertrat", und daß darum derselbe in irgend einer täuschenden Verhüllung auftreten mußte, so wenig man sich auch von einer solchen bei dem bereitwilligsten Wunderglauben eine wirkliche Vorstellung machen kann. Aber auch dann konnte doch Jesus nur aus dem Charakter der an ihn gestellten Anforderungen oder der ihm gemachten Anerbietungen das satanische Wesen der ihm entgegentretenden Gestalt erkennen. Behauptet man aber vollends, daß „hier Versucher und Versuchung unverhüllt und offen auftraten, wie nie zuvor und niemals wieder," so kann das ja die Versuchung nicht erhöhen, sondern muß sie vielmehr völlig illusorisch machen, da nur den verstockten Bösewicht das Böse als solches reizt,

während alle Versuchung darauf beruht, daß das Böse uns in einer Gestalt entgegentritt, in der sein Charakter nicht sofort erkennbar wird, sondern sich hinter dem Schein des Berechtigten, Nothwendigen oder doch Wünschenswerthen verbirgt. Der zauberhafte Wechsel der Situation könnte als thatsächlicher nur herbeigeführt sein, wenn Jesus in sittlich höchst bedenklicher Weise dem Satan folgte oder von Gott in seine Macht dahingegeben war, was allen sonstigen Anschauungen des Neuen Testaments widerspricht, nach denen der Satan nur über die Macht hat, die sich der Sünde und damit ihm selbst ergeben. Wenn auch schon der erste Evangelist die überlieferte Erzählung von einem leibhaftigen Erscheinen des Satans und zauberhaften Entrückungen durch ihn verstanden zu haben scheint, so führt doch der Wortlaut bei Lukas über eine innere Ansprache des Versuchers und eine Versetzung durch den dämonischen Geist in die versuchliche Situation, d. h. über eine innere Vergegenwärtigung derselben, wie sie die Einzelversuchungen erfordern, nicht hinaus. Es liegt daher kein Grund zu der Annahme vor, daß die den beiden Evangelisten vorliegende Erzählungsform zu jener Auffassung Anlaß gegeben habe.

Die erste Versuchung Jesu faßt man gewöhnlich als eine Versuchung zu selbstsüchtigem oder gar widergöttlichem Mißbrauch seiner Wundermacht. Allein weder deutet unsere Erzählung an, daß das Fasten Jesu von Gott auferlegt und also das Streben, sich Mittel zur Sättigung zu verschaffen, wider sein Gebot war; noch darf es als eigenmächtiger Mißbrauch seiner Wundermacht betrachtet werden, wenn Jesus ihm zu Gebote stehende Kräfte benutzt hätte, um sich Mittel zur Stillung seines Hungers, d. h. zu der pflichtmäßigen Selbsterhaltung zu verschaffen. Vor Allem aber beruht diese Auffassung auf einer durchaus irrigen Vorstellung von der Wundermacht Jesu. Denn eine disponible Wunderkraft, die er, wie jede natürliche Gabe, auch mißbrauchen konnte, besaß Jesus garnicht: und es kann eine solche überhaupt nicht geben. Gott, der allein Wunder thut, giebt Jesu nach der Darstellung der Evangelien im einzelnen Falle durch seinen Geist die Macht, seine Werke zu thun, also natürlich nur, wo und wann er will.

Darum eben kann es kommen und wird es kommen, daß die Noth rings um ihn her nach Hilfe schreit, und Jesus doch nicht helfen kann, weil Gott ihn nicht helfen heißt. Gewiß war es eine der schwersten Aufgaben seines messianischen Berufslebens, dann auch nicht helfen zu wollen, selbst wenn das natürliche Gefühl, wenn der Wunsch der Menschen um ihn her und seine Liebe zu ihnen aufs dringendste zum Helfen trieb, sondern zu warten, ob und wie Gott ihn helfen heißen werde. Aber von der Lösung dieser Aufgabe hing die Möglichkeit seiner ganzen Berufserfüllung ab, weil er ohne sie nothwendig an seinem messianischen Berufe irre werden mußte. Wartete er nicht auf den Wink Gottes, wollte er helfen ohne sein Geheiß, so konnte er garnicht helfen; und die Erfahrung der eigenen Ohnmacht mußte ihn dann zu dem Zweifel führen, ob er auch wirklich der Erwählte Gottes sei.

Die Probe aber, ob er diese schwere Aufgabe zu erfüllen im Stande sei, war ihm doch durch seine Situation in der Wüste unmittelbar nahe gelegt. Freilich kann in ihr nicht von einer vierzigtägigen Speiseenthaltung die Rede sein, bei der ihn Gott nur durch ein Wunder am Leben erhalten konnte; und dann konnte auch nicht erst nach Verlauf jener vierzig Tage sich der Hunger einstellen. Mit Recht stellt es Mark. 1, 13 so dar, daß die Versuchung die ganze Zeit seines Wüstenaufenthalts erfüllte. Es konnte nicht fehlen, daß bei der unzureichenden Nahrung, welche die Wüste darbot, ihn immer wieder der Hunger quälte; und damit war ja jener versucherische Gedanke von selbst gegeben. Sollte er wirklich der Erwählte Jehova's, der große Helfer seines Volkes sein, der aller Noth desselben ein Ende machte, so mußte er doch zuerst sich selber helfen können in seiner Noth nach jenem Sprichwort, das Jesus Luk. 4, 23 (wenn auch in anderem Sinne) anführt: Arzt, hilf Dir selber. So wenig freilich der Hunger erst in einem bestimmten Momente eintrat, so wenig brauchte der Versucher erst in diesem Momente an ihn herauzutreten und es ihm zuzuflüstern: Wenn Du der Sohn Gottes bist, so sprich, daß diese Steine Brod werden (Matth. 4, 3); und kannst Du es nicht, so bist Du auch nicht der Sohn Gottes. Seine ständige Situation in der Wüste war es, die ihn nach dem natürlich menschlichen Gefühl herausforderte, seine Helfermacht zu er-

proben oder, falls er sie nicht besaß, an seinem Heilerberufe irre zu werden.

Aber Jesus erkennt in diesem Gedanken, den ihm der Kontrast seiner Situation in der Wüste und seines hohen Berufes nahelegte, die Stimme des Versuchers (Matth. 4, 4). Denn es steht geschrieben: Nicht von Brod allein wird leben der Mensch, sondern von jedem Wort, welches hervorgeht durch Gottes Mund (5. Mos. 8, 3). Vergeblich bemüht man sich, dieses Schriftwort dem falsch gefaßten Sinne der Versuchung durch Umdeutung anzupassen: denn weder vom Vertrauen auf ein Wort Gottes, der wunderbar am Leben erhält, noch von einer Erfüllung göttlichen Befehles ist darin die Rede. Vergeblich reflektirt man auf den geschichtlichen Zusammenhang, in welchem das Wort gesprochen und wo es sich auf die wunderbare Ernährung des Volkes in der Wüste bezieht; denn es ist nicht die Weise jener Zeit, auch Jesu nicht, solche Worte aus ihrem geschichtlichen Zusammenhange zu deuten, sondern zu sinnen, was das Schriftwort seinem Wortlaute nach für die Gegenwart uns sagen will. Das Wort aber sagt nichts Anderes, als daß das menschliche Leben nicht allein auf den Nahrungsmitteln beruht, nach denen das natürliche Bedürfniß verlangt, sondern auf allem, was Gott den Menschen thun heißt: daß darum nicht der natürliche, wenn auch noch so berechtigt scheinende Wunsch, sondern nur der uns kund gewordene göttliche Wille den Weg zur rechten Erhaltung und Förderung desselben uns weisen darf. Dieser Ordnung des allgemein menschlichen Lebens ist auch der Messias unterworfen. Heißt Gott ihn durch seinen Geist in die Wüste gehen, so sagt er ihm eben damit, daß er mit der unzureichenden Nahrung, welche die Wüste bietet, sich genügen lassen soll. Wollte er ihm Brod schaffen, so würde er ihn heißen, die Steine in Brod zu verwandeln. Thut Gott das nicht, so soll und kann es auch der Messias nicht: und er bleibt doch der Sohn Gottes, der zum höchsten Berufe berufen ist. Damit hat er die Versuchung überwunden und den Grundsatz festgestellt, der ein für alle Mal sein Berufsleben leiten soll. Nicht auf den Mitteln allein, mittels derer die verheißene Hilfe erwartet wird und der Wunsch des natürlichen Menschen helfen möchte, beruht dasselbe, sondern auf jedem Befehl Gottes, der ihn heißt, wo und wie er helfen soll. Auf diesen Befehl wird er lauschen, auf ihn

wird er warten, und dann wird er alles vermögen, was zu seiner Berufserfüllung gehört: aber auch nur dann.

Auch die zweite Versuchung (Matth. 4, 5—7) wird vielfach fälschlich aufgefaßt als Versuchung zu einem epideiktischen Schauwunder, durch welches Jesus sich die Gunst der Menge im Sturme erobern soll. Dann müßte er freilich in Wirklichkeit auf der Tempelzinne stehen und unten auf dem Tempelplatz die gaffende Menge, vor der er sich herabstürzen soll, um zu zeigen, daß er als der Erwählte Gottes unverletzt bleibt. Aber von der für diese Situation unentbehrlichen Volksmenge sagt unsere Erzählung kein Wort; und sollte dies abenteuerliche Schaustück wirklich für Jesum irgend einen versuchlichen Reiz gehabt haben? Sollte ihn wirklich nach dem Beifall einer Menge gelüstet haben, welche die Hoheit ihres Messias nach den Klaftern mißt, die er, ohne Schaden zu nehmen, herabspringen könnte? Aber, auch wenn man die buchstäbliche Fassung aufgiebt, so steht doch nun einmal von einer Gewinnung des Volkes durch irgend ein kühnes Wagniß nichts da. Nicht der Beifall der Menge wird ihm als Lockmittel vorgehalten, sondern die Verheißung des Schriftwortes (Psalm 91, 11 f.), die allen Frommen den göttlichen Wunderschutz zusagt, und die darum dem Messias vor allem gelten muß. Um diese Verheißung sich anzueignen, dazu braucht Jesus freilich nicht auf der Tempelzinne zu stehen. Sein messianisches Berufsleben wird ihn oft genug von Gefahren bedroht, von Feinden verfolgt zeigen: und dann wird es nahe genug liegen, daß er, um die Gewißheit seines hohen Berufes zu erproben, sich kühn aller Gefahr entgegenwirft, statt die Wege der Rettung zu gehen, welche die natürlich menschliche Besonnenheit weist. Diese Gedanken hat Jesus seinen Jüngern mitgetheilt, und hat in seiner plastisch-konkreten Art sie an einem äußersten Falle der Art exemplifizirt. Wenn er auf der Tempelzinne stünde, von Feinden bedroht, soll er kühn den Sprung wagen, der ihn in das augenscheinliche Verderben zu stürzen scheint, weil er weiß, daß Gottes Engel ihn auf den Händen tragen werden, auf daß sein Fuß an keinen Stein stoße? Aber auch ein falsches Vertrauen auf Gott kann uns zur Versuchung werden, nicht weniger wie das Verzagen an unserem Beruf, wenn die ersehnte Hilfe Gottes ausbleibt. Denn wiederum steht geschrieben: Nicht versuchen sollst du Jehova,

deinen Gott (5. Mos. 6, 16), d. h. du sollst nicht durch tollkühnes Wagen den göttlichen Wunderschutz eigenwillig herausfordern. Gewiß ist dieser dem Frommen zugesagt, wo er auf den ihm von Gott gewiesenen Wegen gefährdet wird, aber nicht, wo er eigenwillig gefahrvolle Wege wählt, um den Wunderschutz Gottes zu erproben.

Es ist klar, wie wenig dieses Schriftwort zu der herkömmlichen Auffassung der zweiten Versuchung paßt: denn ein Haschen nach der Volksgunst, das sich um ihretwillen in tollkühnes Wagen stürzt, ist doch noch aus ganz anderen Gründen verwerflich, als aus dem, welchen dieses Schriftwort nennt. Den inneren Zusammenhang der beiden ersten Versuchungen deutet die Erzählung selbst an durch die gleiche Einführung mittelst Hinweisung auf seinen Messiasberuf. In der That involvirt die erste ebenso ein eigenmächtiges Herausfordern göttlicher Wunderhilfe, wie die zweite ein Provoziren göttlichen Wunderschutzes: und bei beiden handelt es sich im Grunde um die Erprobung des Messiasberufes, dem jene wie dieser in der Taufe zugesagt war. Aber beide Versuchungen bilden auch wieder einen gewissen Gegensatz, sofern dort beim Ausbleiben der göttlichen Wunderhilfe ein Irrewerden an dem Messiasberuf nahe liegt, und hier bei der Plerophorie des Berufsbewußtseins eine Ueberspannung des Vertrauens auf die göttliche Verheißung, die beide nur in der selbstlosen Ergebung in den göttlichen Willen und im Gehorsam gegen ihn zu überwinden sind. Von beiden Seiten erhellt, daß die Ordnung der Versuchungen bei Matthäus die allein richtige ist. Schwerlich freilich ist Lukas zur Voranstellung der dritten durch die kleinliche Reflexion bewogen worden, daß der Weg aus der Wüste nach Jerusalem über das Gebirge führt, sondern durch seine Auffassung von der Steigerung der Versuchungen, die sich aber nur durch unsichere Vermuthungen näher bestimmen läßt.

Einen Weg gab es für Jesum, um sich und Anderen in jeder Noth die erwünschte Hilfe zu bringen und jeder Gefahr überhoben zu sein: und dieser Weg bietet sich ihm in der dritten Versuchung (Matth. 4, 8–10) dar, die erst bei der richtigen Fassung der beiden ersten wirklich den nothwendigen Gipfel derselben bildet. Es handelt sich in ihr um den Weg des weltlichen Messiasthums, den sein Volk ihn gehen zu sehen hoffte. Wenn er sich an die Spitze seines be

geisterten Volkes stellte und ihm die Weltherrschaft im irdischen Sinne errang, in die sich seiner Zeit das prophetische Hoffnungsbild einer geistigen Weltherrschaft verwandelt hatte, dann hatte alle Noth und Gefahr auf einmal ein Ende. Er konnte dieses Ziel erreichen, aber um welchen Preis? Wenn er auf die Wünsche des Volkes einging, statt dem Willen Gottes zu folgen, der ihm einen ganz anderen Weg für sein Wirken wies, als den kurzen geraden Weg zum Königsthrone. Hier spitzte sich der Gegensatz selbsterwählter Wege und der gottgewollten Wege, der ihm in den beiden ersten Versuchungen doch nur in verhüllter Weise entgegentrat, in einen klaren Gegensatz zu: Gottes Wille oder der Menschen Wille? Aber hinter dem letzteren sah Jesus den Satan, welcher als der Widersacher Gottes die sündigen Menschenherzen lenkt und ihre Wünsche beeinflußt. Jener Weg zur irdischen Herrlichkeit führte durch die Unterordnung unter den Widersacher Gottes, durch das Eingehen auf seinen Willen. Damit hatte die Versuchung ihre höchste Spitze erreicht, aber auch ihre letzte Entscheidung. Jedes Eingehen in den Willen der Welt um ihn her und des Satans, der sie beherrschte, war ein Eingriff in die Majestätsrechte Gottes, dem allein Dienst und Anbetung gebührt. Mit dieser Erkenntniß war die Versuchung überwunden. Wer der in der Schrift offenbarten Forderung Gottes (5. Mos. 6, 13) wahrhaft und für immer zu folgen entschlossen ist, der hat für die Anmuthung, in den Willen der Welt einzugehen, und wenn sie die höchsten Preise böte, immer nur das Eine Wort: Hebe dich weg von mir, Satan!

Wahrscheinlich hat Jesus seinen Jüngern erzählt, wie er im Geist auf einem Berge gestanden und die Herrlichkeit der Welt geschaut, die ihm gehören konnte, wenn er sich entschloß, dem Willen Gottes abzusagen. Aber dazu brauchte ihn der Satan nicht auf einen wirklichen Berg zu führen; denn wäre derselbe auch so hoch, wie ihn der erste Evangelist sich denkt, so kann man von demselben doch nicht die ganze Welt überschauen; und bewirkte der Satan dies durch eine zauberhafte Vorspiegelung, wie es sich Lukas vorzustellen scheint, so bedurfte es dazu nicht der Besteigung eines Berges. An dieser Versuchung scheitert unrettbar die buchstäbliche Fassung. Denn die Zumuthung, vor dem leibhaftigen Teufel niederzufallen und ihn anzubeten, würde jeder leidlich Fromme ohne Schwanken mit Abscheu

zurückweisen. Eben darin liegt die sittliche That Jesu, daß er jene indirekte Huldigung, die er dem Teufel durch Eingehen in die Wünsche des Volkes gewähren würde, erkennt als das, was sie ist, und was die Verpflichtung zur Anbetung Gottes, die er darum erst ausdrücklich in die Stelle 5. Mos. 6, 13 einträgt, schlechterdings ausschließt.

War die Versuchung überwunden, hatte sich Jesus als den bewährt, der allezeit entschlossen war, den Willen Gottes zu erfüllen, und nur ihn, dann erst trat die ihm in der Taufe verliehene Berufsausrüstung in volle Kraft und Wirksamkeit. Unter einem Bilde, das er auch sonst gebraucht (Joh. 1, 51), hat es Jesus seinen Jüngern gesagt, daß ihm zum Lohne solcher Bewährung mehr gegeben war, als er irgend auf jenen falschen Wegen erreichen konnte. Nun waren Gottes Engel allezeit um ihn, ihm die göttliche Hilfe und den göttlichen Schutz zu vermitteln; auf den Wegen seines Gottes gebot er allezeit, nicht über die Reiche der Welt, aber über die himmlischen Heerschaaren. Mag sein, daß schon der erste Evangelist daran dachte, wie sie den Hungernden mit Speise bedienten, nach Analogie der Eliaserzählung (1. Kön. 19, 5 f.); Markus hat es ohne Zweifel so gefaßt, daß in der menschenleeren Oede, wo nur die Thiere der Wüste ihn umgaben, dem bewährten Messias allezeit Gottes Engel zu Diensten standen (1, 13), die ihm mehr waren als menschliche Hilfe. Aber in der ältesten Erzählung kann dieser Zug nur in viel umfassenderem Sinne hingewiesen haben auf den durch die Bewährung Jesu gesicherten steten Verkehr mit seinem himmlischen Vater, der ihm alles bot, was er für seine Berufserfüllung gebrauchte, gleichviel ob man denselben durch Gottes Geist vermittelt denkt, wie er auf ihn bei der Taufe herabstieg, oder durch seiner Engel Dienst, wie hier.

Will man diese Auffassung der Versuchungsgeschichte als eines inneren Vorganges, welchen Jesus seinen Jüngern mittheilte, nicht zugeben, erhebt man gegen sie die Einwendung, daß sie die Versuchung auf ein leeres Gedankenspiel reduzire oder die Sündlosigkeit Jesu verletze, was unsere Darstellung von selbst ausschließt, so bleibt nichts übrig, als in derselben einen reinen Mythus zu sehen. Allein diese Auffassung zeigt ihre Unhaltbarkeit schon darin, daß sie nirgends einen sicheren Ausgangspunkt für diese Mythenbildung aufzuweisen vermag. Geht man von der Versuchung des Volkes Israel in der

Wüste aus, die noch am ehesten die Wüstenscenerie darbietet, und an welche die sämmtlich dem 5. Buch Moses entlehnten Sprüche erinnern könnten, so lassen sich doch die drei Einzelversuchungen, auch wenn man sie ganz äußerlich als Versuchungen zur Sinnenlust, zum Ehrgeiz und zur Herrschsucht faßt, aus diesem Vorbild in keiner Weise ableiten. Geht man aber von der abstrakten Idee des Gegensatzes zwischen dem Messias und seinem Widersacher aus, die sich in der Vorstellung eines Kampfes zwischen beiden und einer Besiegung des Letzteren zuspitzen mußte, so tritt doch in unserer Erzählung Satan garnicht als Gegner Jesu auf, sondern als schmeichelnder Versucher. Wendet man sich deshalb, von dieser Auffassung unbefriedigt, zum Suchen nach einem geschichtlichen Kern zurück, so kann ein solcher natürlich nicht auf dem Wege des älteren Rationalismus gewonnen werden, der dem leibhaftigen Teufel einen Pharisäer oder Sadduckäer substituirte und ihn versuchen ließ, Jesum für sein politisches Programm zu gewinnen, oder auf dem Wege des älteren Supernaturalismus, der an eine vom Teufel bewirkte Vision dachte und dadurch die ganze sittliche Bedeutung der Versuchung aufhob. In neuerer Zeit hat man vielfach die Form unserer Erzählung als sagenhaft preisgegeben und irgendwie einen geschichtlichen Kern festgehalten, sei es, daß man die inneren Kämpfe psychologisch zu analysiren versuchte, welche Jesus beim Antritt seiner öffentlichen Wirksamkeit durchzumachen hatte, sei es, daß man an geschichtliche Vorgänge seines Amtslebens dachte, deren Versuchungen in dieser Erzählung zusammengefaßt seien. Allein sobald man den Rückgang auf die Mittheilungen Jesu an seine Jünger aufgiebt, fehlt jeder sichere Anhalt, in dieser Ueberlieferung irgend einen geschichtlichen Kern aufzuweisen, und selbst die Berechtigung, den Wüstenaufenthalt Jesu als geschichtlich festzuhalten, wird dann ganz zweifelhaft.

Wenn Lukas hervorhebt, daß der Versucher nur für eine Zeit lang von Jesu wich (4, 13), so setzt er mit Recht voraus, daß die in der Wüste überwundene Versuchung sich während seines Lebens immer wieder erneuerte, und zwar nicht nur, als mit dem Herannahen seines Leidensgeschickes sich Jesu ganz neue Aufgaben stellten, sondern auch,

so oft es galt, die prinzipiellen Entschließungen, die dort gefaßt waren, im Einzelnen durchzuführen. Nicht nur die apostolische Verkündigung redet davon, daß Jesus allenthalben versucht ist gleich wie wir (Hebr. 2, 18. 4, 15), sondern auch bei Lukas redet Jesus von seinen Versuchungen, die seine Jünger miterlebt (22, 28), und bei Markus bezeichnet er den Petrus als seinen Versucher (8, 33). Die Art, wie sich Jesus als Vorbild aufstellt (Matth. 11, 29. Joh. 13, 15), oder wie er von seiner Erfüllung des göttlichen Willens das göttliche Wohlgefallen, das auf ihm ruht, abhängig macht (Joh. 8, 29), verträgt sich nicht mit der Vorstellung einer ihm von Natur eignenden Heiligkeit, deren Erringung ihm keine sittliche Arbeit und keinen Kampf kostete. Auch für ihn galt es, daß jede Lebenslage, welche die Anregung zur Erwählung eigener gottwidriger Wege bietet, weil sie uns die Förderung des eigenen Lebens und die Befriedigung an sich berechtigter Wünsche verheißt, uns zur Versuchung wird, und diese Versuchung kann nicht überwunden werden ohne Kampf gegen den natürlichen Trieb. Dieser Trieb ist an sich nicht sündhaft; er wird es erst, wenn der menschliche Wille ihm auch da folgt, wo der göttliche Wille seine Ueberwindung verlangt. Denn durch gehorsame Ergebung in diesen Willen auch das Schwerste zu wollen und zu thun, das war und blieb, wie bei allen Menschen, die sittliche Aufgabe seines Lebens. Daher das Bedürfniß des Gebets (Mark. 1, 35. 6, 46. 14, 35), wie es besonders Lukas gern hervorhebt (3, 21. 6, 12. 9, 18. 28. 11, 1), welches nur der empfinden kann, der sich noch zur Erfüllung einer sittlichen Aufgabe zu stärken hat. Der Kampf, den dieselbe kostet, kann siegreich durchgeführt werden ohne Zweifeln und Schwanken, aber er erneut sich immer wieder, so oft das Leben neue Aufgaben stellt. Daher lehnt es Jesus ab, gut genannt zu werden (Mark. 10, 18). Niemand ist gut, als Einer, nämlich Gott. Der Mensch kann nur gut *werden*, weil sich auch nach der vollkommensten Lösung seiner sittlichen Aufgabe ihm immer neue Aufgaben stellen, bis er, ans Ziel gelangt, als der Gute bewährt ist.

So fest es dem Glauben stehen mag, daß Jesus diese Aufgabe allezeit gelöst hat, für uns entsteht doch die Frage, ob es sich geschichtlich erweisen läßt, daß sein Leben ein durchweg sündenreines war. Wir rechten nicht mit denen, die von vorn herein behaupten,

daß das für Menschen überhaupt, und also auch für Jesus, nicht möglich war. Aber auch begeisterte Verehrer Jesu haben gezweifelt, ob seine höchste Vollkommenheit, wonach er ganz war, was er sein sollte, alle bösen Triebe und sündhaften Regungen, alle menschliche Schwäche und Einseitigkeit aus- und die Vollkommenheit aller Tugenden einschließe. Freilich werden wir den Gegenbeweis nicht durch eine inquisitorische Prüfung seines Lebenswandels oder durch ein regelrechtes Zeugenverhör der Evangelisten zu führen versuchen. Denn das muß ja zugestanden werden, daß die kärgliche Auswahl von Erzählungen über ihn, die uns die Ueberlieferung aufbehalten hat, weite Gebiete, ja den allergrößten Theil seines inneren und äußeren Lebens garnicht berührt, und daß es nicht im Interesse seiner Verehrer lag, Anstößigeres zu erzählen. Wenn man sich auf das Zeugniß des Pilatus und seiner Gattin, des Hauptmanns unter dem Kreuz und des Judas, ja auf das stillschweigende Zeugniß seiner Feinde berufen hat, die nichts Haltbares gegen ihn vorbringen konnten, so beweist das alles nur eine äußere Tadellosigkeit seines Lebens. Auch der Rückschluß aus den rein sittlichen Tendenzen und Wirkungen seines Lebens, so bedeutsam er ist, um alle unsittlichen Motive und Mittel von vorn herein auszuschließen, führt doch über eine sittliche Lauterkeit, im besten Falle über eine relative sittliche Hoheit nicht hinaus. Anders steht es schon mit dem Zeugniß der Apostel, die einmüthig ihm vollkommene Sündenreinheit beilegen (vgl. 1. Petr. 2, 22. 3, 18. 1. Joh. 2, 29. 3, 7. 2. Cor. 5, 21. Hebr. 4, 15). Dies darf doch nicht mit dem Zeugniß des Xenophon über seinen Lehrer auf gleiche Stufe gestellt werden, weil es Hand in Hand geht mit dem Bewußtsein der allgemein menschlichen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit und darum allerdings im strengsten Sinne zu nehmen ist. Immerhin aber beruht auch dieses nicht auf erschöpfender Untersuchung, sondern theils auf dem allgemeinen Eindruck seiner Person, theils auf einem dogmatischen Postulat, das bei der Erfahrung, die sie von der Wirksamkeit ihres erhöhten Meisters gemacht hatten, für sie vollkommen berechtigt war, aber seiner Natur nach keinen geschichtlichen Beweis begründen kann.

Dennoch dürfen wir diesen Beweis antreten und zwar aus den unwidersprechlich bezeugten Aeußerungen des Selbstbewußtseins Jesu, die gerade durch ihre indirekte Beweiskraft jeden Verdacht einer

Unterschiebung aus dogmatischen Motiven ausschließen. Schon einer seiner frühesten Aussprüche führt uns auf eine Sonnenhöhe des religiös-sittlichen Bewußtseins, wo die Welt der Sünde mit ihren Schatten völlig versunken ist. Wem die Erfüllung des göttlichen Willens das tiefste Bedürfniß seines inneren Lebens geworden, wie es die Speise dem leiblichen ist (Joh. 4, 34), der kann nicht mehr sündigen. Wer von sich sagen kann, daß er allezeit das Gott Wohlgefällige thue (Joh. 8, 29), der befindet sich entweder in der traurigsten Selbsttäuschung sündhaften Hochmuths, oder sein Leben muß seinem Worte Zeugniß geben. Und wenn Jesus vollends fragt: Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen? (Joh. 8, 46), so folgt aus dem Verstummen seiner Gegner freilich nur, daß sein öffentliches Leben ein vorwurfsfreies war. Aber wenn er, der die Tugendmuster seiner Zeit so oft der Scheinheiligkeit geziehen, den Schein dieser äußeren Tadellosigkeit benutzte, um daraus eine Sündlosigkeit zu folgern, die seine Wahrhaftigkeit beweise, so war er entweder der Schlimmste der von ihm gezüchtigten Heuchler, oder er mußte sich bewußt sein, daß auch die verborgensten Winkel seines Herzens und Lebens vorwurfsfrei waren, wie sein äußerer Wandel. Vergeblich würde man sich darauf zurückziehen, daß der Wortlaut seiner Aussprüche im vierten Evangelium am wenigsten auf die Goldwage gelegt werden darf. Auch in den älteren Evangelien verlangt er von allen Menschen Buße (Mark. 1, 15), setzt er voraus, daß sie alle von Natur böse seien (Matth. 7, 11), erklärt er von allen seinen Jüngern, daß ihnen eine unmeßbare Schuldsumme vergeben sei (Matth. 18, 24. 35), und lehrt sie täglich um Vergebung ihrer Schulden bitten (Matth. 6, 12). Aber bei ihm zeigt sich nie eine Spur von Bußgefühl, kein Gebet um Vergebung kommt über seine Lippen, nie äußert er das Bewußtsein eines irgendwie erst hergestellten Friedens mit Gott. Er ist und bleibt der Sohn Gottes, der sich der Liebe seines himmlischen Vaters bewußt ist: alle Anderen müssen es erst werden. Der gesammten Sünderwelt tritt er als ihr Retter, ja endlich als ihr Richter gegenüber.

Das sind Thatsachen, an denen keine Kritik zu rütteln vermag. Sie sprechen für sich selbst. Das Dilemma ist unentrinnbar. Er, der uns allen die Binde der Selbsttauschung und Eigengerechtigkeit

von den Augen genommen, der uns alle gelehrt hat, Vergebung zu suchen, wo sie zu finden ist, er war entweder der Vornehmste der Sünder, da der selbstgerechte Hochmuth die Wurzel und der Gipfel aller Sünde ist, oder er war der einzig Sündenreine, auf dessen Leben der Friede Gottes ruhte. Nicht weil er die Versuchung und den Kampf nicht kannte, ohne welche kein Mensch die Höhe der sittlichen Vollkommenheit erreicht, aber weil er in jeder Versuchung bewährt ist, in jedem Kampf gesiegt hat. So ist er geworden, was er nicht heißen wollte, ehe die Probe des ganzen Lebens vollbracht war, der schlechthin Gute, das Ebenbild seines Vaters im Himmel.

11. Die Anfänge der Jüngerschaft.

Die oberste geistliche Behörde in Israel war der Sanhedrin. Die jüdische Tradition führt den Ursprung auf Moses zurück: aber schon der ursprünglich griechische Name (Synedrium) zeigt, daß die Ausbildung des Kollegiums in die griechische Zeit fällt. Dasselbe hatte seinen Sitz in Jerusalem und bestand aus 71 Mitgliedern, welche die Evangelien als Hohepriester, Aelteste und Schriftgelehrte zu unterscheiden pflegen. Am wenigsten wissen wir von der Kategorie der Aeltesten, und was ihre Stellung in der Behörde veranlaßte. Die Schriftgelehrten waren die gesetzkundigen (juristischen) Beisitzer. Sie werden meist der pharisäischen Partei angehört haben, die längst ihren Eingang in die höchste Behörde gefunden hatte und dieselbe vielfach durch ihren geistigen Einfluß beherrschte. Die offiziell leitenden Persönlichkeiten dagegen gehörten der ersten Klasse von Mitgliedern an, die ihr alter Priesteradel zur Mitgliedschaft berechtigte, und die den Kern der saddukäischen Partei ausmachten. An ihrer Spitze stand natürlich der fungirende sowie die ehemaligen Hohenpriester: aber auch die Mitglieder der bevorzugten Familien, aus welchen die Hohenpriester genommen wurden, führten diesen Titel.

Die Hoheprieſterwürde war ursprünglich im aaronitischen Geschlechte erblich und wurde lebenslänglich besessen. Aber schon seit der syrischen Zeit kommen unter landesherrlichem Einfluß vielfach Ab-

setzungen vor, Herodes d. Gr. hatte sich sogar erlaubt, auch gemeinen Priestern diese Würde zu übertragen. Gerade in der letzten Zeit hatte das Hohepriesteramt vielfach gewechselt. Durch den Prokurator Valerius Gratus war im Anfang von Tiberius' Regierung der Hohepriester Annas (Ananus) abgesetzt worden; und nachdem sich im raschen Wechsel drei Hohepriester gefolgt waren, war etwa 18 n. Chr. Joseph, mit dem Beinamen Kajaphas, zum Hohenpriester eingesetzt, ein Schwiegersohn des Annas (Joh. 18, 13), der bis zur Absetzung des Prokurator Pontius Pilatus (36 n. Chr.) sein Amt verwaltete. In dieser ganzen Zeit scheint aber Annas, von dem noch mehrere Söhne zur Hohenpriesterwürde gelangten, von hervorragendem Einfluß gewesen zu sein wegen des hohen Ansehens, das er bei Juden und Römern genoß, so daß er sogar bei Lukas vor dem eigentlichen Hohenpriester genannt wird (3, 2). Daß er aber offiziell der Vicarius des Hohenpriesters oder neben diesem der Präsident des Synedriums war, läßt sich nicht nachweisen. Es ist überhaupt wohl mit Recht bestritten worden, daß das Kollegium einen eigenen Vorsitzenden hatte. Wahrscheinlich führte der fungirende Hohepriester den Vorsitz.

Der Sanhedrin hatte eine ausführliche Prozeßordnung, konnte Verhaftsbefehle erlassen, Zeugen vernehmen und Strafen verfügen: nur ein Todesurtheil mußte der Statthalter bestätigen und vollstrecken (Joh. 18, 31). Wie weit in Judäa ihm noch in bürgerlichen Dingen eine Kompetenz von der römischen Obergewalt belassen war, wissen wir nicht; seine Gewalt in Religionsangelegenheiten erstreckte sich jedenfalls über ganz Palästina, ja sie wurde, wenn auch freiwillig, wohl von der Diaspora anerkannt. Eine solche Behörde konnte eigentlich nicht umhin, von einer Bewegung, wie sie durch den Täufer angeregt war, Notiz zu nehmen: sie mußte sich mit dem Propheten am Jordan in Beziehung setzen, um zu ermitteln, was er eigentlich beabsichtige und worauf er Recht und Pflicht seiner Wirksamkeit gründe, da es ihr unzweifelhaft zukam, ihn als falschen Propheten zu richten, wenn er sich als solchen ausweisen sollte. Schon das ganz analoge Vorgehen des Sanhedrin gegen Jesum (Mark. 11, 27 f.) verbürgt die Geschichtlichkeit der johanneischen Erzählung, wonach der Sanhedrin endlich dazu schritt, eine Deputation von Priestern zu Johannes zu senden, welche mit ihrem Gefolge levitischer Dienerschaft in demon-

ſtrativer Weiſe am Jordan als offizielle auftrat; Johannes hat noch die Erinnerung erhalten, daß es auf Anregen der phariſäiſchen Partei geſchah (Joh. 1, 19. 24). Bei der herrſchenden Lehrfreiheit und bei der Unverfänglichkeit einer Bußpredigt hatte wohl die Behörde als ſolche ſich längere Zeit nicht veranlaßt gefühlt, von dem Täufer Notiz zu nehmen. Allein den Phariſäern in der Behörde konnte es nicht gleichgültig bleiben, wenn ein Mann, an deſſen geſetzlicher Frömmigkeit ſie zwar ſchwerlich etwas auszuſetzen fanden (vgl. Mark. 2, 18), der aber doch völlig unabhängig von ihrer Partei daſtand, einen ſo weitgreifenden Einfluß auf das Volk gewann, wie ſie allein ihn bisher unbeſtritten beſeſſen hatten; und vor allem berührte ſich ja ſeine Hinweiſung auf die Nähe der meſſianiſchen Zukunft auf's Engſte mit ihren letzten Zielen.

So wortkarg der Evangeliſt, dem es ausſchließlich auf das Zeugniß des Täufers über Jeſum ankommt, über die Verhandlungen der Deputation mit demſelben berichtet, ſo erhellt doch aus den Worten des Johannes, daß die Fragen der Abgeſandten von der Vorausſetzung ausgingen, er müſſe ſich irgendwie berufen glauben, die meſſianiſche Zukunft herbeizuführen, wenn er mit ſolcher Gewißheit ihre Nähe verkündige (1, 20). Als er dies aufs Nachdrücklichſte ablehnte, legte man ihm die Frage vor, ob er einer der Vorläufer des Meſſias im Sinne der Volkserwartung ſei (1, 21 f.). Wir erfahren hier, daß dieſelbe ſich in doppelter Form ausgeprägt hatte. Man erwartete entweder auf Grund von Mal. 3, 23, daß Elias leibhaftig wiederkommen werde, um die meſſianiſche Zukunft vorzubereiten, oder auf Grund von 5. Moſ. 18, 18, daß der dort verheißene Prophet wie Moſes dies thun werde (vgl. Joh. 7, 40). Wir begreifen, daß der Täufer weder jene abergläubiſche Volkserwartung auf ſich beziehen konnte, noch ſich dem großen Begründer der Theokratie gleichſtellen mochte. Er begnügte ſich vielmehr damit, ſich nach Jeſajas (40, 3) als den Wegbereiter zu bezeichnen, durch welchen in der Wüſte der Ruf an das Volk ergehe, dem zur meſſianiſchen Zeit kommenden Jehova den Weg zu bahnen (Joh. 1, 23). Dies Geſpräch läßt uns einen Blick thun in das Schwankende und die Vielgeſtaltigkeit der damaligen Meſſiaserwartungen; denn es kommt auch vor, daß man die Weiſſagung von dem Propheten, wie Moſes, auf den Meſſias ſelbſt

deutete (Joh. 1, 46. 6, 14). Für die Geschichtlichkeit der Erinnerungen, die ihm zu Grunde liegen, spricht schon die augenscheinliche Unmöglichkeit, daß man angesichts von Mark. 9, 13 oder Matth. 11, 11. 14 dem Täufer jene Ablehnungen andichten konnte. Wenn unsere drei ersten Evangelien alle die Stelle Jesaj. 40, 3, und zwar in derselben Abweichung vom Urtexte wie hier, als Weissagung der Geschichte des Täufers voranstellen (Matth. 3, 3. Mark. 1, 3. Luk. 3, 4 ff.), so ist es doch natürlicher, darin eine Erinnerung an dieses Täuferwort zu sehen, als anzunehmen, daß erst der vierte Evangelist jenes Citat dem Täufer in den Mund gelegt habe.

Nicht mit Unrecht sieht der Evangelist bereits ein Zeichen der in den Kreis ihrer gewohnten Vorstellungen festgebannten Unempfänglichkeit darin, daß die Abgesandten nach diesen Erklärungen sich noch wunderten, wie er dazu komme, die Taufe zu vollziehen. Auch sie bringen dieselbe offenbar in Zusammenhang mit der nahenden messianischen Zukunft; da Johannes indessen in keiner der ihnen geläufigen Vorstellungsweisen seine Beziehung zu derselben aufzuweisen vermochte, so waren sie geneigt, sein Taufen für eine Anmaßung zu halten (1, 24 f.). Er aber wies darauf hin, daß er sich mit seiner Wassertaufe nichts anmaße, da ja die der messianischen Zeit eigenthümliche Taufe eine ganz andere sei, wobei er ohne Zweifel an die von den Propheten verheißene Geistesausgießung dachte, die man ja auch als ein Untergetauchtwerden im Elemente des Geistes, d. h. als eine Geistestaufe denken konnte (vgl. Joh. 1, 33). Daß nun die Zeit zu dieser vorbereitenden Wassertaufe gekommen sei, wenn er auch keiner der von ihnen erwarteten Vorläufer sei, bewies er dadurch, daß, obwohl ihnen noch unbekannt, doch der bereits unter ihnen stehe, der hinter ihm her komme (d. h. geschichtlich nach ihm auftrete) und doch so hoch über ihn erhaben sei, daß er sich nicht werth achte, auch nur den niedrigsten Knechtsdienst ihm zu leisten (1, 26 f.). Es erhellt hieraus, daß Jesus bereits getauft war: denn bei seiner Taufe hatte ja Johannes selbst erst erkannt, daß Jesus der Messias sei: und erst in ihr war Jesus zu seiner messianischen Wirksamkeit ausgerüstet, so daß der Täufer ihn von da an als in ihrer Mitte aufgetreten bezeugen konnte (vgl. 1, 33 f.). Dagegen ließ sich freilich

nichts einwenden, und irgend einen Anlaß zum Einschreiten boten diese Erklärungen nicht.

In die ältere Ueberlieferung ist von den Details dieser Verhandlung nichts übergegangen als das Wort, in welchem der Täufer auf seinen großen Nachfolger hinweist (Mark. 1, 7 f.); und schon Lukas hat richtig erkannt, daß er dasselbe sprach, weil man geneigt war, ihn selbst für den Messias zu halten (3, 15). Auch ist Apostelgesch. 13, 25 noch die Erinnerung erhalten, daß das Wort erst gesprochen, als (mit dem Auftreten Jesu) die Wirksamkeit des Täufers bereits zu Ende ging. In der apostolischen Quelle ist sogar noch die ursprüngliche Form erhalten, in welcher der Täufer die Erhabenheit seines Nachfolgers über ihn charakterisirt hatte, indem er sich nicht tauglich dünkte, ihm einen Sklavendienst wie das Nachtragen der Sandalen, zu leisten, und seine Wassertaufe der messianischen Geistestaufe direkt entgegensetzte (Matth. 3, 11). Erst Markus hatte in seiner malerischen Weise die tiefe Demüthigung des Täufers vor demselben noch plastischer so ausgedrückt, daß derselbe sich nicht werth achte, sich niederbeugend und so schon in seiner Geberde die tiefste Unterwürfigkeit ausprägend, ihm den Riemen seiner Sandalen zu lösen (1, 7); und in dieser später gangbar gewordenen Form (vgl. Luk. 3, 16) ist das Wort selbst von Johannes im Wesentlichen wiedergegeben (1, 27). Daß in der apostolischen Quelle neben der Geistestaufe des Messias, deren ausdrückliche Entgegensetzung gegen seine Wassertaufe schon nach Joh. 1, 33 höchst wahrscheinlich ist, noch die Feuertaufe des Gerichts erwähnt wird, bei welchem der unter dem Bilde des Feuers vorgestellte Zorn Gottes sich über alle Gottlosen ergießen wird (Matth. 3, 11), hängt damit zusammen, daß dort das Wort, in welchem der Täufer auf seinen größeren Nachfolger hinweist, in die Täuferrede verflochten ist, in welche die älteste Quelle die überlieferten Täuferworte zusammenfaßte, und schließt nicht aus, daß diese höchst originelle Vorstellung auf der Erinnerung an ein authentisches Täuferwort beruht. Der Schein, als ob dieses Wort nach den älteren Evangelien noch vor die Taufe Jesu fällt, entsteht nur dadurch, daß sie die geschichtliche Veranlassung dieses Wortes nicht näher kennen, sondern dasselbe im Zusammenhange mit dem berichten, was sie überhaupt vom Täufer zu

erzählen haben, ehe sie mit der Taufe Jesu zu dessen Geschichte übergehen.

Nun behaupten freilich die, welche die Geschichtlichkeit des vierten Evangeliums bestreiten, erst der später schreibende Evangelist habe die allgemeine Hinweisung des Täufers auf einen größeren Nachfolger, welche die ältere Ueberlieferung darbot, in ein bestimmtes Zeugniß von der Messianität des bereits Aufgetretenen verwandelt und, um dies Zeugniß in seiner ganzen den Unglauben des Volkes richtenden Bedeutung hervorzuheben, es den Täufer in feierlichster Form vor einer Deputation der obersten geistlichen Behörde ablegen lassen. Allein der Evangelist, der Jesum ausdrücklich sagen läßt, daß er sein menschliches Zeugniß nicht bedürfe (Joh. 5, 33 f.), konnte bei seiner vorgeschrittenen Anschauung von der Person Jesu am wenigsten das Bedürfniß fühlen, eine Scene zu erdichten, welche nur die Messianität Jesu im alttestamentlichen Sinne feierlich beglaubigte. Man sagt freilich, daß Johannes, wenn er Jesum wirklich für den Messias erkannte, sofort nach dem Auftreten desselben hätte zu taufen aufhören und seine Jünger zu Jesu hinweisen müssen als zu dem, von dem sie weitere und bessere Belehrung empfangen könnten. Aber dabei liegt doch die völlig ungeschichtliche Voraussetzung zu Grunde, als habe der Täufer, wenn er Jesum als den Messias anerkannte, in ihm einen größeren und weiseren Lehrer gesehen, als er selbst war. In Wahrheit war ihm Jesus doch der Erwählte Jehova's, von dem er, wie seine eigenen Worte uns gezeigt haben, annahm, daß derselbe demnächst das messianische Gericht vollziehen und das Reich errichten werde. Ehe der Messias dazu schritt, durfte Johannes selbstverständlich nicht seine vorbereitende Wirksamkeit aufgeben, die vielmehr um so dringlicher wurde, je näher diese Stunde der Entscheidung heranrückte. Seine Jünger zu Jesu zu weisen, hatte er durchaus keinen Anlaß, da er sie theils bei der Fortsetzung seiner Wirksamkeit noch brauchte, theils Jesus noch gar keine Schüler um sich sammelte: und wenn selbst nach seiner Gefangennehmung seine Jünger noch eine Sonderstellung einnehmen (Mark. 2, 18), so hängt das sichtlich damit zusammen, daß Jesus immer noch nicht die Schritte that, durch die allein er wurde, was er nach ihres Meisters Aussage zu werden bestimmt war, und was er sicher noch nicht war, so lange er nur

heilend und lehrend im Lande umherzog. Daß Jesus immer noch keine Anstalten dazu machte, war ja der Grund, weshalb der Täufer selbst endlich zweifelhaft wurde und zu Jesu schickte mit der Frage, ob er der Erwartete sei (Matth. 11, 3), während doch die folgenden Worte Jesu (11, 6 f.) unzweideutig zeigen, daß der Täufer ihn früher dafür gehalten hatte. Wenn man freilich gerade diese Scene als Beweis angesehen hat, daß der Täufer nie eine Offenbarung über die Messianität empfangen und ihn danach als den bereits aufgetretenen Messias bezeichnet habe, so werden wir Buch IV, 1 sehen, wie dieselbe genau das Gegentheil beweist. Ganz verfehlt aber war es, wenn man meinte, die apostolische Verkündigung nach der Auferstehung und Erhöhung Jesu habe noch auf das Zeugniß des Täufers vor den Abgeordneten des Sanhedrin zurückweisen müssen, wenn dasselbe geschichtlich sein solle.

Vielmehr wird der Bericht des Johannes auch dadurch als geschichtlich verbürgt, daß sich seine Erinnerung daran noch örtlich und zeitlich fixirt hat. Er bemerkt, daß der Täufer damals zu Bethania jenseits des Jordans sich aufhielt (1, 28); und gerade die auffällige Identität dieses Namens mit dem der bekannten Oertlichkeit am Oelberge, welche dem Evangelisten nach 11, 18 (vgl. auch 10, 40. 11, 17) sogar seiner Entfernung von Jerusalem nach genau bekannt ist, zeigt deutlich, daß hier nicht eine Erfindung vorliegen kann. Schon zu des Origenes Zeit, der deshalb Bethabara konjizirte, wie der überlieferte Text liest, war freilich dies Bethanien nicht mehr aufzufinden, da der Wüstenprediger ja natürlich nicht eine volkreichere Ortschaft aufsuchte, sondern vielleicht nur eine Ueberfahrtstelle, die leicht im Lauf zweier Jahrhunderte, wo das Land wiederholt durch Krieg verwüstet war, verschwunden sein konnte. Darauf könnte sogar der Name hinweisen, dessen Deutung: Schiffhausen, Fährhausen dadurch nicht verhindert wird, daß der gleichklingende Name des Bethanien am Oelberge offenbar eine andere Ableitung und Deutung fordert. Aber auch der Tag, an welchem jene Deputation bei dem Täufer erschien, ist dem Evangelisten noch in genauer Erinnerung. Denn er bemerkt, daß es am Tage vor jenem ihm unvergeßlichen Tage war, wo Jesus zum ersten Male wieder nach seiner Taufe am Jordan erschien (1, 29). Da aus den Worten des Täufers durchaus nicht erhellt,

wie lange es her war, daß der bereits in ihrer Mitte befindliche Messias, von dem er Tags zuvor geredet, aufgetreten (1, 26) und bei seiner Taufe von ihm als solcher erkannt war, so hindert nichts anzunehmen, daß Jesus inzwischen in der Wüste gewesen war und erst jetzt wieder zu dem Taufplatz des Johannes zurückkehrte. Zu welchem Zwecke Jesus dort erschien, wissen wir nicht, da den Evangelisten lediglich das direkte Zeugniß interessirt, das der Täufer damals, und zwar vor seinen Jüngern (vgl. 1, 36. 3, 26), über die Messianität Jesu ablegte.

Jesajas hatte nämlich von dem Knechte Gottes geweissagt, welcher die Sünden des Volkes trägt (53, 4), d. h. die Leiden unverdienter Maßen mit oder allein erduldet, welche als Strafe über das sündhafte Volk kamen oder kommen sollten: und dieser Knecht Gottes war wegen seiner Unschuld und seiner stillen Geduld, mit der er diese Leiden willig auf sich nimmt, einem Lamme verglichen, das vor seinem Scherer verstummt (53, 7). Als dieses Gotteslamm, das die Sünde des Volkes trägt, bezeichnet der Täufer Jesum, wie er ihn kommen sieht (Joh. 1, 29). Wir wissen nicht, ob und in welchem Sinne jene Jesajaweissagung schon damals auf den Messias gedeutet wurde: jedenfalls lag die ganze Vorstellungsreihe, welche dieselbe weckt, dem Messiasbilde, wie es sich nun einmal in der volksmäßigen Erwartung gestaltet hatte, sehr fern. Aber gerade dem Bußprediger, der tiefer als Andere in die Macht der Sünde, welche dieselbe über das Volk ausübte, einen Einblick gewonnen hatte, konnte es nicht zweifelhaft sein, daß der Messias, der ja zunächst das Gericht über alle Gottlosen im Volk bringen sollte, sein Werk nicht ohne schwere Kämpfe werde hinausführen können. Ob und wie weit der Täufer bereits das willige Erdulden der Leiden, die ihm aus diesen Kämpfen erwachsen mußten, als ein sühnendes betrachtete, erhellt aus seiner Anspielung auf die Jesajaweissagung nicht; denn daß der Evangelist es ist, der schon hier seine reifere Anschauung von der Heilsbedeutung des Todes Jesu in das Täuferwort einträgt, wonach derselbe die Sünde nach ihrer mit Schuld befleckenden Wirkung hinwegnimmt (vgl. 1 Joh. 3, 5), zeigt die Ausdehnung seiner Bedeutung auf die ganze Sünderwelt, die er mit einem technischen Ausdruck seiner Lehrsprache hervorhebt. Das Täuferwort selbst aber brauchen wir nicht auf eine unmittelbare Offen-

barung zurückzuführen, die, auch wenn sie an sich bei dem Propheten sehr wohl möglich, ihm nicht Erkenntnisse mitgetheilt haben würde, welche in dem Vorstellungskreise des Propheten wie seiner Zuhörer noch keinerlei Anknüpfungspunkte fanden. Dasselbe schließt nach den uns bekannten Anschauungen des Propheten keineswegs aus, daß jene Kämpfe siegreich durchgeführt und der Messias nach jenen Leiden zur vollen ihm bestimmten Herrlichkeit erhoben werden wird.

Nicht vor allem Volk hat der Täufer Jesum als den Messias bezeichnet, sondern vor seinen Jüngern. Aber er wußte, wie wenig selbst diese in dem Bilde, das er ihnen vorführte, den Messias wiedererkennen würden, wie sie ihn hofften und erwarteten. Darum wies er noch einmal darauf zurück, wie er keinen Anderen meine, als den nach ihm Kommenden, von dem er gestern vor den Abgesandten des Sanhedrin geredet habe (1, 27), und wie derselbe ihm soweit zuvorgekommen, daß er ihm auch nicht den niedrigsten Knechtsdienst zu leisten sich würdig fühle, weil jener schlechthin erhaben über ihn sei (1, 30). Daraus folgt, daß der Täufer lediglich in einem beziehungsvollen Wortspiel seinen Nachfolger als den bezeichnete, der ihm an Würdestellung weit *vorangehe*, und dieses Räthselwort durch seine höhere (die messianische) Berufsbestimmung löste. Aber auch dieses Wort hat der Evangelist nach seiner höheren Erkenntniß von dem ewigen Sein und der vorzeitlichen Wirksamkeit des Logos (Joh. 1, 1—4) sich dahin gedeutet, daß er es von dem Zuvorgekommensein Jesu in seiner vorzeitlichen Wirksamkeit faßte und dieses durch sein zeitliches Früherſein begründete. Es ist völlig müßig, darüber zu streiten, ob der Täufer aus dem Alten Testament oder aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung zu solcher Erkenntniß kommen konnte, da er unmöglich zu seinen Jüngern von Dingen reden konnte, von denen diese noch nichts ahnten, und die noch ausdrücklich erhaltene Rückweisung auf 1, 27 aufs Klarste zeigt, daß er in Wirklichkeit nur von der Würdestellung des Messias redete. Hier aber war es, wo der Täufer nun ausführlich sich darüber aussprach, wie er durch das Gesicht bei seiner Taufe zur Erkenntniß des Messiasberufes Jesu gekommen sei (1, 31—34). So wichtig dem Evangelisten später dieses Doppelzeugniß des Täufers vor seinen Jüngern geworden ist, das er auf die höchsten Erkenntnisse über das Werk und Wesen Jesu deutete (vgl. 1, 15), so ist

es doch nicht das allein, was ihn zur Mittheilung desselben veranlaßt. Vielmehr knüpfte sich ihm daran die seligste Erinnerung seines Lebens, wie er in die Gemeinschaft Jesu gekommen war, in der er einst sein höchstes Heil finden sollte.

Es war nämlich wieder einen Tag später, wo Jesus abermals in dem Kreise des Täufers erschien und dieser auf ihn als das Gotteslamm hinwies, von dem er gestern gesprochen habe (1, 35 f.). Es erhellt durchaus nicht, daß der Täufer irgendwie seine Jünger aufgefordert habe, von ihm zu Jesu überzugehen. Durfte er noch nicht daran denken, seine Taufwirksamkeit aufzugeben, so konnte er auch des Schülerkreises nicht entrathen, der ihm dabei behilflich war. Ohnehin mochten dieselben in ihrer Mehrzahl schwerlich geneigt sein, sich von dem hochgefeierten Volksmanne ab und dem Zimmermannssohne zuzuwenden, der bis jetzt noch nichts für sich hatte, als die Hoffnung einer großen Zukunft. Allein zwei aus diesem Kreise waren sichtlich bereits durch sein gestriges Wort tief getroffen und hatten das Verlangen gefühlt, den näher kennen zu lernen, auf welchem die Hoffnung Israels ruhte. Als nun der Täufer abermals Jesum als den Erwarteten bezeichnete, da sahen sie in dem Wort ihres Meisters eine Erlaubniß, sich von ihm zu trennen und Jesu nachzugehen. Sie wagen noch nicht, ihn selber anzureden: aber er, durch die Schritte der Nachfolgenden aufmerksam gemacht, wendet sich um und fragt nach ihrem Begehr. Voll Ehrfurcht vor dem, den ihr bisheriger Meister als hoch über ihm stehend bezeichnet hatte, reden sie ihn mit dem jüdischen Ehrentitel als Rabbi an und fragen ihn nach seiner Herberge. Sie wollen ihn nicht unterwegs aufhalten, sie wollen ihn dort nur später aufsuchen, um seine nähere Bekanntschaft zu machen. Er aber lädt sie freundlich ein, gleich mit ihm zu kommen: und da es bereits vier Uhr Nachmittags (nach jüdischer Zählung die 10. Stunde) war, blieben sie den Rest des Tages bei ihm. Es genügten diese wenigen Stunden, um sie dessen gewiß zu machen, daß sie gefunden, was ihre Seele so heiß ersehnte (Joh. 1, 37 f.). Sicher macht diese Erzählung mit ihren für jeden Anderen bedeutungslosen Details, mit denen sicher nicht ein späterer Dichter seinen Helden hätte auftreten lassen, mit ihrer

genauen Angabe von Zeit und Stunde den Eindruck eines persönlichen Erlebnisses, das nur wegen der Bedeutung, die es für den Erzähler gewann, so ausführlich in der Erinnerung geblieben und wiedergegeben ist. Es ist der Evangelist Johannes, der hier die unvergeßlichste Erinnerung seines Lebens aufgezeichnet hat, die Erinnerung an die Geburtsstunde des neuen Lebens, das er in der Gemeinschaft mit Jesu gefunden.

Johannes war der jüngere Sohn eines wohlhabenden Fischers am Gennezaretsee, mit Namen Zebedäus (d. i. Zebadja), und wohl aus Kapharnaum gebürtig (Mark. 1, 19). Der Vater trieb mit ihm und seinem in den älteren Quellen stets zuerst genannten und daher gewiß älteren Bruder Jakob sein Gewerbe in schwunghafter Weise; denn er hatte noch Fischerknechte im Solde (Mark. 1, 20), und seine Verbindungen reichten bis nach Jerusalem. Nur so begreift man, wie Johannes im Hause des Hohenpriesters (übrigens wohl wesentlich bei der Dienerschaft) bekannt sein konnte (Joh. 18, 15). Seine Mutter scheint nachmals zu den treuesten Anhängerinnen Jesu gehört zu haben; wenigstens wird die Salome, welche Markus zu den galiläischen Frauen zählt, die noch bei der Kreuzigung zugegen waren (Mark. 15, 40), im ersten Evangelium ausdrücklich als die Mutter der Zebedäiden (Matth. 27, 56), Joh. 19, 25 wahrscheinlich als die Schwester der Mutter Jesu bezeichnet. Unmöglich kann nämlich, wie man gewöhnlich annimmt, das Weib des Klopas die Schwester der Mutter Jesu gewesen sein und denselben Namen wie sie geführt haben. Es entspricht auch ganz der Weise des Johannes, der so oft von sich erzählt, ohne je seinen Namen anzudeuten, und seinen Bruder Jakob nie erwähnt, daß er auch seine Mutter, die nachweislich zu jenen drei Frauen unter dem Kreuze gehörte, nur so indirekt bezeichnet. Hiernach wären die beiden Zebedäussöhne Vettern Jesu gewesen; und es begreift sich dann am leichtesten, woher Jesus gerade sie in den Kreis seiner engsten Vertrauten aufnahm und noch am Kreuze unserem Johannes seine Mutter zu kindlicher Pflege übergab (19, 27). Jesus hat die beiden Brüder einmal Donnersöhne genannt (Mark. 3, 17), was wohl auf ein feuriges Temperament hindeutet. In noch ungebrochenem Zorneseifer wollten sie einst über ein samaritanisches Dorf, das ihrem Meister die Aufnahme verweigerte, Feuer vom Himmel

regnen lassen (Luk. 9, 54); daß ihnen hochfliegende Wünsche nicht fremd waren, zeigt ihre Bitte um die höchsten Ehrenstellen am Throne des Messias (Mark. 10, 37), die freilich um so begreiflicher wird, wenn sie demselben auch verwandtschaftlich am nächsten standen. Daß auch der Bruder des Johannes, Jakob, der in der evangelischen Geschichte ganz zurücktritt, von vorn herein in der Messiasgemeinde eine bedeutsame Rolle spielte, zeigt die Thatsache, daß sich die erste Feindschaft der Juden gegen dieselbe auf ihn entlud und Herodes Agrippa ihn enthaupten ließ (Apostelgesch. 12, 1 f.).

Wenn Johannes nach glaubwürdiger Ueberlieferung noch bis gegen das Ende des Jahrhunderts gelebt hat, so muß er im Anfang des Jahres 27 n. Chr. noch in sehr jugendlichem Alter gestanden haben. Als der jüngere Sohn war er am ehesten abkömmlich, und so hatte das Kind eines frommen israelitischen Hauses, das sicher mit voller Gluth die durch den Propheten am Jordan erregte messianische Hoffnung ergriff, dem ohnehin auch ihm mütterlicherseits verwandten Täufer sich zu bleibender Jüngerschaft angeschlossen. War er nun durch diesen zu dem ihm verwandtschaftlich noch näher stehenden Jesus gewiesen, so war er in der Lage, sich diesem sofort bleibend anzuschließen. Es scheint in der That, als habe er denselben kaum mehr irgend auf längere Zeit verlassen, und so bildete sich zwischen dem höchstens 32jährigen Manne und dem vielleicht halb so alten Jüngling jenes Verhältniß innigster Liebe und nächster Vertrautheit, das im vierten Evangelium in so warmen Tönen hervortritt, und dem doch auch die ältere Ueberlieferung, indem sie den Johannes immer unter den nächsten Vertrauten Jesu nennt, Zeugniß giebt. Er war es, den Jesus in sonderlicher Weise lieb hatte (Joh. 19, 26. 20, 2), und dem er den Ehrenplatz an seiner Brust gönnte (13, 23), indem derselbe beim Mahle zu seiner Rechten lag. Johannes war eine kontemplative Natur, deren ganze Stärke in den Tiefen des Gemüthes lag. Zu wirksamem Handeln nach außen hin war er nicht geschaffen, zu einer selbständigen Missionswirksamkeit scheint er sich auch späterhin nicht entschlossen zu haben. Die Apostelgeschichte zeigt ihn uns nur im hingebenden Anschluß an die kräftig hervortretende Natur des Petrus (3, 1. 11. 8, 14), auch seine spätere Wirksamkeit in Kleinasien galt nur der Pflege, Vertiefung und Reinigung des dort schon

gepflanzten Christenthums. Mit um so glühenderer Liebe schloß er sich an Jesum an, den er ohne Zweifel von allen Jüngern am tiefsten erfaßte, dessen Person mit allem, was er in ihr fand, bald der beseelende und beseligende Mittelpunkt seines ganzen Lebens wurde. Daher dann freilich auch jene Unduldsamkeit, die von keiner anderen Gemeinschaft mit Jesu wissen wollte, als von der völligen Hingabe der Jüngerschaft (Mark. 9, 38); daher jene feurige Begeisterung, mit welcher er angesichts der Greuel der Neronischen Zeit die Gottesgerichte über die Christusfeinde geschildert, mit welcher er zuletzt im Evangelium den großen weltgeschichtlichen Entscheidungskampf zwischen Licht und Finsterniß, Wahrheit und Lüge, Leben und Tod, wie er sich in der Geschichte Jesu vollzog, beschrieben hat. Freilich ein Jünger der Liebe, wie man ihn sich so oft vorstellt, eine weiche, mehr weibliche Natur ist dieser Donnersohn nie gewesen. Phantasie und Gefühl waren bei ihm vorherrschend; aber dieses Gefühl war eine alles verzehrende Flamme, war jene feurige Energie, die kein Mittleres kennt zwischen Liebe und Haß. Diese Natur hat daher nicht eher ihr volles Gleichmaß gewonnen, als bis Johannes im Glauben an seinen Meister ein ewiges Leben fand schon im Diesseits, und bis er in den Tiefen einer religiösen Mystik ausruhen durfte, wie sie in seiner Anschauung von der unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit Christo und durch ihn mit Gott sich ausgeprägt hat.

Noch Einer war mit ihm in der engeren Zahl der Johannesschüler gewesen und mit ihm zu Jesu gekommen, Andreas (Joh. 1, 35. 37. 41), der jüngere Bruder jenes Simon (Schimeon, vgl. 2. Petr. 1, 1), der einst eine so hervorragende Rolle in der Geschichte Jesu und des Christenthums spielen sollte. Sie waren ebenfalls vom Gennezaretsee her, aus Bethsaida gebürtig (Joh. 1, 44), Söhne eines gewissen Jona (Matth. 16, 17) oder Joannas (Joh. 1, 42), der wohl bereits verstorben war zur Zeit, wo unsere Geschichte beginnt. Denn der ältere Bruder trieb in Gemeinschaft mit dem jüngeren selbständig das Fischerhandwerk und besaß in Kapharnaum ein Haus (Mark. 1, 29). Da er nicht lange vor seinem Märtyrertode in den letzten Jahren Nero's sich bereits als Greis fühlte (2. Petr. 1, 13 f.), so stand er im Jahre 27 n. Chr. im reifen Mannesalter, war wenigstens mit Jesu gleichaltrig. Gewöhnlich denkt man ihn verheirathet; aber

ein Bild aus seinem Leben, das uns Markus gezeichnet, macht eher den Eindruck, als ob er damals Wittwer war und nur noch die Schwiegermutter als Hausfrau in seinem Hause waltete (1, 30 f.). Der jüngere Bruder tritt in der älteren Ueberlieferung ganz zurück: auch was wir im vierten Evangelium von ihm hören, reicht keineswegs aus, uns ein bestimmtes Charakterbild von ihm zu entwerfen; desto schärfer ist das Bild, das die Evangelien uns von dem älteren geben. Er gehörte mit den Zebedäussöhnen zu den drei Vertrauten Jesu (Mark. 5, 37. 9, 2. 14, 33), auf ihn hat Jesus die größten Hoffnungen für die Zukunft seiner Sache gesetzt (Matth. 16, 18). Er war eine rasche Natur, schnell entschlossen sehen wir ihn im Reden wie im Handeln überall den anderen Jüngern vorangehen. Empfänglich für jeden Eindruck und leicht erregt von jedem Impuls, der auf ihn einwirkt, läßt er sich zu unbesonnenem Thun und Reden hinreißen, bald keck und selbstvermessen, bald widerspruchsvoll dem nächsten Antrieb weichend und die Konsequenzen seiner Handlungen, die Tragweite seiner Worte nicht erwägend. Dafür fehlt es ihm auch nicht an kräftiger Initiative, an wirksamem Eingreifen, an Thatenlust und Schaffensdrang. Wir verstehen, mit welch feuriger Energie eine solche Natur die messianischen Hoffnungen Israels ergriff, wie er nachmals rasch entschlossen war, sich dem anzuschließen, der all diesen Hoffnungen Erfüllung versprach. Aber wir begreifen auch, wie schwer es ihm werden mußte, sich in den langsamen und scheinbar widerspruchsvollen Weg zu finden, auf dem diese Erwartung sich erfüllen sollte, und wie erst durch lange Kämpfe hindurch sein natürliches Streben zu raschem Ergreifen der zukünftigen Vollendung sich verklären konnte zum Bilde des Apostels der Hoffnung, welches uns in seinen Briefen entgegentritt. Eine solche Natur erweckt große Hoffnungen, aber sie birgt auch große Gefahren. Es kommt Alles darauf an, welches der stärkste Impuls wird, der diese energische Thatkraft in Bewegung setzt, ob in ihr ein fester Kern sich bildet, der unerschüttert bleibt, wenn auch die wechselnden Antriebe von außen her sie widerspruchsvoll bestimmen in ihrem momentanen Verhalten. Nur der Herzenskenner ohne Gleichen konnte die Entwickelung einer solchen Natur voraussehauen.

Er sollte bald Gelegenheit dazu finden. Es scheint nicht, daß Andreas sich sofort, wie der junge Jesu verwandte Galiläer, bleibend an ihn anschloß. Wenigstens finden wir ihn am Tage nach dem Abende, den er in Gemeinschaft der beiden Unzertrennlichen zugebracht, nicht mehr bei Jesu. Er trifft seinen Bruder Simon. Es erhellt nicht, daß er ihn aufgesucht, vielmehr scheint der Evangelist es ausdrücklich als ein göttlich gefügtes Treffen zu bezeichnen, das so manche der späteren Jünger Jesu hier am Jordan bereits zur Bekanntschaft mit Jesu führte. Also auch Simon war dem Rufe des großen Propheten zum Jordan gefolgt; und wir verstehen, wie ihn die Botschaft ergreifen mußte, die der jüngere Bruder brachte, sie hätten den Messias gefunden, auf den der Täufer hingewiesen. Andreas zögerte nicht, ihn zu Jesu zu führen, um ihn mit demselben bekannt zu machen; und hier war es, wo Jesus mit einem Blick, der sein tiefstes Innerstes durchdrang, ihn anschaute und sprach: Du bist Simon, Joannas Sohn, du sollst Kephas genannt werden, d. h. der Fels (Joh. 1, 41 f.). Nicht als den Fels der Gemeinde, wie Matth. 16, 18, will er ihn bezeichnen, sondern als eine Felsennatur, und diesen Namen sollte er sich erst verdienen. Jesus hat ihn nach allen Evangelien nie anders als Simon genannt (Mark. 14, 37. Matth. 17, 25. Luk. 22, 31. Joh. 21, 15 ff.). Erst als er sich als den Fels der Gemeinde bewährt hatte, begann man ihn mit diesem Ehrennamen zu bezeichnen. Paulus hat ihn stets Kephas (oder Petrus) genannt, die Evangelien nennen ihn überwiegend Petrus oder Simon Petrus, wo sie nicht zur Bewahrung des geschichtlichen Kolorits bei seinem Personennamen stehen bleiben. Daraus hat sich Markus die Vorstellung gebildet, als habe er bei der Apostelwahl diesen Namen als seinen Apostelnamen empfangen (3, 16), obwohl, wie wir sehen werden, dieselbe für ihn gar keine epochemachende Bedeutung hatte. Diese Vorstellung wird durch unsere Erzählung einfach berichtigt. Mit Recht sieht der Evangelist in dieser Namengebung ein Zeichen des mehr als menschlichen Scharfblicks Jesu. Mehr als Andere zeigte Simon dem oberflächlichen Beschauer ein durch seine natürliche Raschheit, sein sanguinisch-cholerisches Temperament erzeugtes widerspruchsvolles Schwanken. Jesus schaute in die Tiefe und erkannte den festen Kern

in ihm, der durch die trüben Erfahrungen der in seiner Natur liegenden Gefahren und durch die ernste Arbeit der Selbstüberwindung nur heranreifen konnte zu einer unbeugsamen Energie, von der Großes zu hoffen war. Und die Geschichte zeigt, daß er sich in seinem Petrus nicht getäuscht hat.

Freilich auch hier sehen die, welche die Geschichtlichkeit des vierten Evangeliums bestreiten, nur eine Antizipation und Umbildung der erst am Gennezaretsee erfolgten Berufung der beiden Brüderpaare (Mark. 1, 18. 20). Aber man begreift nicht, wie der Evangelist darauf kommen sollte, die altüberlieferte, durch Markus ohne Zweifel auf Petrus selbst zurückgehende Erzählung ohne jedes faßbare Motiv so zu antizipiren und umzubilden. Unmöglich kann dies doch zur Verherrlichung Jesu beitragen sollen, da es ja natürlich ungleich großartiger ist, wenn Jesus die ihm noch Unbekannten mit einem Worte gewinnt, als wenn sie, wie hier, von dem Täufer oder von einander ihm zugeführt werden. Nun werden wir aber sehen, wie die synoptische Jüngerberufung, in welcher die beiden Brüderpaare zur bleibenden Gemeinschaft mit Jesu in Aussicht auf ihre spätere Wirksamkeit für denselben berufen werden, schlechthin unverständlich wird, wenn wir voraussetzen, daß zwischen Jesus und ihnen noch gar keine Beziehungen angesponnen waren; vielmehr setzt sie nothwendig eine Bekanntschaft Jesu mit diesen Männern und ihre Anerkennung seiner Messianität voraus. Offenbar handelt es sich in unserer Erzählung lediglich um die Anknüpfung jener Bekanntschaft und um die erste Begründung dieser Ueberzeugung. Daß sich Petrus von Stund an bleibend an Jesum angeschlossen, davon sagt unsere Erzählung nichts. Wie sollte er es auch, da Jesus ihn mit keinem Wort dazu auffordert, da für ihn, der ein Haus und Gewerbe zu verlassen hatte, dies nicht so leicht war, wie für die beiden jüngeren Brüder, die ohnehin bereits Vaterhaus und Heimath verlassen hatten, um des Täufers Wirksamkeit zu theilen? Und doch wird auch von Andreas nicht gesagt, daß er sich sofort Jesu bleibend anschloß und seine Beziehungen zu dem Täufer abbrach, ebensowenig wie von dem Bruder des Johannes: von Johannes aber erschließen wir es nur daraus, daß hier seine Erzählung von Jesu beginnt und so manches von dessen Anfängen berichtet wird, worüber Markus von Petrus noch nichts gehört zu haben scheint.

Die Geschichte des Markus beginnt mit dem Moment, wo sein Gewährsmann Petrus in die bleibende Gemeinschaft Jesu eintrat, Johannes aber mit dem Zeitpunkt, wo sein im Wesentlichen sichtlich mit dem ersten Tage entschiedenes Verhältniß zu Jesu sich anknüpfte, wo er und andere seiner späteren Mitjünger ihren Meister zuerst kennen lernten und zum Glauben an seine Messianität gelangten. Es ist darum völlig unnöthig, diese sogenannte Jüngerberufung durch irgend welche Künsteleien mit der von Markus erzählten ausgleichen zu wollen: es ist aber vollends ganz verkehrt, anzunehmen, daß der große Heidenchrist des zweiten Jahrhunderts, der das vierte Evangelium geschrieben haben soll, den gesetzeseifrigen Petrus aus dem Apostelprimat verdrängen wollte, indem er seinen Lieblingsjünger vorschob, den er zum Träger seiner liberalen Ansichten gestempelt hatte. Denn Johannes ist ja hier garnicht einmal der Erstberufene, sondern muß diese Stellung mit dem sonst ganz unbekannten Andreas theilen; und es ist doch eine seltsame Inkonsequenz, wenn derselbe Petrus, dessen Zurücksetzung hier beabsichtigt sein soll, in demselben Augenblick durch die angebliche Antizipation der Namengebung einzig unter den Dreien besonders ausgezeichnet wird. Lägen wirklich solche Motive der Darstellung des Evangelisten zu Grunde, so brauchte er darum doch nicht die Apostelberufung vom galiläischen See an den Jordan zu versetzen und so völlig zwecklos mit der ganzen alten Ueberlieferung zu brechen, während sich derselbe Zweck durch eine leise Umänderung der älteren Erzählung so leicht erreichen ließ. Denn daß er um heidnischer Vorwürfe willen (vgl. Orig. c. Cels. 1, 62) die Herkunft der Apostel vom Fischergewerbe vergessen machen wollte, kann man doch nur behaupten, wenn man völlig unfähig ist, sich in den Geist der alten Kirche und die Anschauungen des Judenthums, in der dieselbe entstand, hineinzuversetzen.

Dabei freilich bleibt es, daß das vierte Evangelium schon jetzt die späteren Jünger zur Ueberzeugung von der Messianität Jesu gelangen läßt, während es nach den Mittheilungen des Markus über den Tag von Cäsarea Philippi scheint, als ob erst in dieser späten Zeit den Jüngern jene Erkenntniß aufging. Erst der Fortgang unserer Erzählung kann uns natürlich zeigen, ob diese Annahme mit den klarsten geschichtlichen Thatsachen, ob sie auch nur mit den Voraus-

setzungen der Markuserzählung wirklich vereinbar ist. Aber schon hier bleibt es doch unbegreiflich, was die Schüler des Täufers bewogen haben soll, sei es schon jetzt, sei es am Gennezaretsee, den großen Propheten zu verlassen und sich dem völlig namenlosen Manne aus Nazaret anzuschließen, wenn nicht die Ueberzeugung von der Messianität Jesu. Ebenso unbegreiflich bleibt es, was den vierten Evangelisten, dem doch nach seinen vorgeschrittenen Anschauungen von Jesu jener Messiasglaube nur ein sehr schwacher Anfängerglaube sein konnte, bewog, diesen Glauben hinaufzudatiren. In Wahrheit hatte der Täufer doch, selbst wenn er, wie man uns glauben machen will, nie direkt auf Jesum als den Messias hingewiesen hätte, jedenfalls die Nähe der messianischen Zukunft verkündet und auf seinen großen Nachfolger, der dieselbe herbeiführen werde, verwiesen. Nun tritt Einer auf nach ihm und gewinnt sie im Sturm sich zu eigen, veranlaßt sie, Vaterhaus und Lebensberuf zu verlassen, um in seiner Gemeinschaft einen höheren Beruf zu finden. Für wen sollen jene Männer denn diesen Nachfolger des Täufers gehalten haben, dem sie mehr gewähren als sie dem Propheten Gottes je gewährt hatten? Freilich, daß dieser schlichte Rabbi von Nazaret schon der Messias sei, wie sie ihn nach der alttestamentlichen Weissagung sich vorstellten, das ist ihnen sicher nicht in den Sinn gekommen. Aber daß er und kein Anderer der Erwählte Jehova's sei, welcher einst durch Gottes Wundermacht zu der Würdestellung gelangen werde, von der aus allein er alle Hoffnungen des Volkes erfüllen konnte, und sich so als der Messias erweisen, das war der Inhalt ihres Messiasglaubens. Gewiß sind das erst Anfänge des Glaubens, die gegenüber der augenscheinlichen und im Fortgange der Geschichte Jesu immer schwerer empfundenen Nichterfüllung der Voraussetzungen, an welche derselbe geknüpft war, noch schwere Prüfungen und mannigfache Entwickelungen durchmachen mußten. Aber warum sollen dieselben nicht jetzt schon im Glauben an das Prophetenwort, unter den ersten Eindrücken der gewaltigen Persönlichkeit Jesu sich gekleidet haben in das hoffnungskühne Bekenntniß: „Wir haben den Messias gefunden"?

So dürfen wir denn mit guter Zuversicht annehmen, daß diese sonnigen Tage, auf denen der Glanz eines gottgefügten Sichfindens zwischen Jesu und seinen späteren Jüngern ruht, kein bloßes Dichterbild des Evangelisten, sondern geschichtliche Wirklichkeit sind. Sie sollten bald genug zu Ende gehen. Jesus brach nach der Heimath auf, um noch einmal, ehe die Stunde seines öffentlichen Auftretens schlug, das Vaterhaus aufzusuchen und Abschied zu nehmen. Natürlich begleitete ihn der junge Verwandte; und auch Simon, der ja den Zweck seiner Wallfahrt zum Jordan in höherem Sinne erreicht hatte, als er selbst geahnt, wird sich ihm angeschlossen haben. Als er aber aufbrach, traf Jesus noch einen jener frommen Galiläer, die zum Jordan gepilgert waren, einen Landsmann der beiden Joannassöhne, mit Namen Philippus, aus Bethsaida, und forderte ihn zur Mitreise auf (Joh. 1, 43 f.) Denn daß es sich auch hier um eine eigentliche Jüngerberufung handelt, kann man nur gegen den offenbaren Wortsinn und Zusammenhang annehmen. Ohnehin ist klar, daß der Evangelist diese an sich völlig gleichgültige und eben darum gewiß auf geschichtlicher Erinnerung ruhende Notiz nur bringt, weil dieser Philippus Jesu den Jünger zuführte, von dessen Begegnung mit demselben er eigentlich erzählen will. Denn als dieser wieder einen Anderen traf, einen gewissen Nathanael (d. i. Gottesgabe, Theodor), da verkündigt er auch ihm die Freudenbotschaft, daß sie den von der ganzen Schrift Verheißenen in dem Josephssohn aus Nazaret gefunden hätten (1, 45). Wir wissen nicht, was Philippus mit diesem Nathanael, der nach Joh. 21, 2 aus Kana war, näher verband. Aller Wahrscheinlichkeit nach kam auch er von der Johannestaufe her. Aber als ihm Philippus die große Botschaft verkündigte, nahm er Anstoß daran, daß aus dem in seinem Kreise mindestens nicht sonderlich beleumdeten Nachbarstädtchen der Messias kommen solle. Dennoch leistete er der Aufforderung, sich selbst zu überzeugen, gern Folge, und auch hier bewährte sich der herzenkündende Scharfblick Jesu. Denn als er ihn kommen sah, sprach er: Das ist in Wahrheit ein Israelit, in welchem kein Falsch ist (1, 46 f.). Seine nüchterne Verständigkeit hatte offenbar Bedenken getragen, sich durch eine enthusiastische Hoffnung täuschen zu lassen. Aber es war ein ehrlicher Zweifler, der darum, zur Ueberwindung seines Zweifels bereit, die

Wahrheit suchte, auch wenn sie ihm eine Widerlegung all seiner klugen Bedenken brachte, während der Zweifel, der Jesu nachmals in Israel so oft begegnete, nur der Vorwand unmotivirter innerer Abneigung war.

Diese lautere Seele mußte dem Messiasglauben gewonnen werden. Natürlich wunderte sich Nathanael, daß der fremde Mann von ihm rede, als kenne er ihn. Es galt ihm zu zeigen, daß er ihn wirklich kenne, daß er ihn ausgefunden habe in den tiefsten Geheimnissen seines Herzenslebens. Hier war einer jener Augenblicke gekommen, wo der Geist Gottes, der Jesu in der Taufe gegeben war, ihn ausrüsten mußte, um seines Vaters Werk zu vollbringen, mit mehr als menschlichem Wissen. Dieser lautere Israelit hatte im Frieden gewohnt unter seinem Weinstock und Feigenbaum. Aber Eine Sehnsucht hatte ihn nicht zur Ruhe kommen lassen, das war die Hoffnung seines Volkes auf den heißersehnten Anbruch der messianischen Zeit. Auch ihn hatte der Ruf des Täufers getroffen, der wie ein erster Morgenbote jener herrlichen Zukunft klang. Wissen wir, was damals durch seine Seele ging, als er, zum Aufbruch nach dem Jordan gerüstet, unter seinem Feigenbaum den Segen Gottes erflehte zu seiner Pilgerfahrt? Empfing er damals, wie jener greise Symeon, die Verheißung, er solle nicht heimkehren, ohne den Messias Gottes gesehen zu haben? Oder ergoß sich damals nur seine Seele im brünstigen Gebet um das Kommen dessen, auf den die Väter geharrt hatten? Wir wissen es nicht, aber Jesus wußte es und sprach: Ehe denn dich Philippus rief, da du unter dem Feigenbaum warest, sah ich dich. Wer war das, der ihn in jener Stunde gesehen, wo er mit seinem Gott allein war? Nur den Messias selbst konnte Gott über jenen geheimsten Augenblick seines inneren Lebens erleuchtet haben, wo es sich zwischen ihm und seinem Gott doch nur um den Messias handelte. Und laut aufjauchzte seine Seele: Du bist der Erwählte Jehova's, du bist der verheißene König Israels! (1, 48 f.).

Es ist dem Geschichtsschreiber erlaubt, sich die in unserer Quelle berichtete Wirkung jenes Wortes Jesu so zu vermitteln, da eine leere Probe übernatürlichen Wissens dieselbe nie gehabt haben könnte: sie hätte wohl auf seine prophetische Gabe geführt (vgl. Joh. 4, 19),

nimmer auf seine Messianität. Aber davon ist freilich nichts abzudingen, daß es sich hier um ein schlechthin übermenschliches Wissen handelt. Von einem bloßen Blick in die Tiefe der Seele ist nicht die Rede; denn es handelt sich um Vorgänge der Vergangenheit, die Jesus auch mit ihren äußeren Verhältnissen kennt. Daß Jesus aber irgendwie ihn zufällig unter dem Feigenbaum gesehen, ist nicht nur gegen den Sinn unserer Erzählung, welche schlechterdings voraussetzt, daß Nathanael dort nicht gesehen sein konnte, sondern verletzt die sittliche Lauterkeit Jesu. Dennoch wird ihm auch hier keineswegs eine göttliche Allwissenheit beigelegt; denn das folgende Wort Jesu stellt auch dieses Wunder unzweideutig, wie alle folgenden, unter den Gesichtspunkt der ihm stets bereiten göttlichen Wunderhilfe, deren Bedingungen ihm in der Wüste gewiß geworden und von ihm in willigem Gehorsam acceptirt waren.

Auf das begeisterte Bekenntniß des überwundenen Zweiflers führt ihm Jesus zu Gemüthe, wie er durch diesen Einen Beweis göttlicher Wunderhilfe zum Glauben gekommen sei, und verheißt ihm, daß er viel größere sehen werde. Hier war es, wo Jesus jenes Wort sprach, an das wir schon bei der Taufe und nach der Versuchung erinnern mußten (Joh. 1, 50 f.). Bei ihm war der Traum des alten Erzvaters (1. Mos. 28, 12) in Erfüllung gegangen. Denn über ihm stand der Himmel offen, und die Engel Gottes, die Vermittler dieser göttlichen Wunderhilfe, stiegen hinauf und herab auf den Menschensohn.

12. Auf der Hochzeit.

Die Wanderung Jesu ging nach dem Städtchen Kana, das kaum drei Stunden nördlich von Nazaret am Fuße der Berge lag, welche im Norden die Ebene el Battauf einschließen. Was führte ihn dorthin? Die Frage liegt um so näher, da Jesus, als er nach mehr als einem halben Jahre wieder aus dem Süden nach der Heimathprovinz zurückkehrte, abermals zuerst nach Kana ging (4, 46). Nun finden wir seine Mutter eben dort bei einer sichtlich eng befreundeten Familie auf der Hochzeit (2, 1): und noch merkwürdiger ist, daß

nachher erzählt wird, wie Jesus mit der Mutter und den Brüdern von dort nach Kapharnaum ging (2, 12), obwohl von den Brüdern garnicht erwähnt ist, daß sie etwa der Hochzeit wegen mit dort waren. So liegt es sehr nahe, anzunehmen, daß Maria nach dem Tode ihres Mannes nach Kana übergesiedelt war: und in der That bestätigt ein Wort der Nazaretaner bei Markus (6, 3), daß damals von der Familie nur noch die wahrscheinlich dort verheiratheten Schwestern in ihrer ursprünglichen Heimath wohnten. Es war also seine jetzige Heimath, nach welcher Jesus ging, als er nach Galiläa zurückkehrte.

Kein Wunder, daß Jesus von den Freunden der Mutter sofort mit zur Hochzeit geladen wurde (Joh. 2, 2); denn daß er ihretwegen vom Jordan zurückgekehrt oder von Nazareth herübergekommen, ist gegen den klaren Wortsinn und alle Wahrscheinlichkeit. Schon die Thatsache, daß die neugewonnenen Freunde, die ihn begleiteten, nach der Gastlichkeit des Morgenlandes mit eingeladen wurden, zeigt, daß er eben ankam. Uebrigens wissen wir nicht, wer es oder wieviel ihrer waren. Simon hatte sich natürlich längst von ihnen getrennt und war der Heimath zugewandert; aber Nathanael war selbst aus Kana und brachte vielleicht seinen Freund Philippus mit. Nur Johannes war ohne Zweifel mit auf der Hochzeit, von der er uns ein ihm unvergeßliches Ereigniß erzählt hat. Uebrigens hat er uns ja von dem Bekanntwerden Jesu mit den Genannten nur berichtet, weil sich an dasselbe ihm besonders denkwürdige Worte Jesu knüpften, was keineswegs ausschließt, daß noch Andere sich der kleinen nordwärts pilgernden Karavane angeschlossen hatten, und Etliche von ihnen mit Jesu in Kana erschienen. Die gangbare Vorstellung, als ob das Hochzeitsfest mehrere Tage gedauert, wird einfach dadurch ausgeschlossen, daß der Evangelist sich ausdrücklich erinnerte, wie dasselbe am dritten Tage nach dem Aufbruch vom Jordan stattfand, von dessen südlichstem Ende man Kana leicht in zwei bis drei Tagen erreichen konnte. Die Hochzeit fand nach jüdischer Sitte im Hause des Bräutigam statt (vgl. 2, 9), der dieselbe ausrichtete; und daß es dort nicht kärglich herging, erhellt daraus, daß ein eigener Tafelmeister die Dienerschaft befehligte (2, 8), wie auch Zahl und Größe der behufs der jüdischen Reinigungen aufgestellten Wasserkrüge (2, 6) auf die Bedürfnisse einer größeren Tafelrunde schließen lassen.

Im Laufe des Festes begann der Wein auszugehen; und die Mutter Jesu, deren Freundesauge die eintretende Verlegenheit rasch durchschaut hatte, machte ihrem Sohne davon Mittheilung. Von unserer Anschauung von Christo aus liegt es ja freilich sehr nahe, darin eine indirekte Aufforderung zu sehen, er möge durch ein Wunder helfen. Das aber würde voraussetzen, daß Maria schon irgend welche Erweisungen einer Wundermacht an ihrem Sohne erlebt hatte, wie sie etwa die apokryphischen Evangelien in ihren abgeschmackten Kindheitswundern so freigebig demselben andichten, während doch unser Evangelium dies Ereigniß auf der Hochzeit ausdrücklich als das erste seiner Wunder bezeichnet (2, 11). Alles, was die Mutter Wunderbares bei seiner Geburt erlebt hatte, wies sie doch immer nur auf die hohe Bestimmung des Sohnes hin, aber nicht auf eine höhere Natur desselben, kraft derer ihm eine unbegrenzte Wundermacht zu Gebote stand. Selbst wenn sie bereits von den Ereignissen bei seiner Taufe oder von den Zeugnissen des Täufers und den Erfahrungen seiner Anhänger gehört hatte, was doch recht unwahrscheinlich, so konnte sie höchstens eine baldige Kundgebung seiner messianischen Würdestellung erwarten. Aber daß diese durch ein Hochzeitswunder geschehen werde, das lag ihr doch, wenn man sich einigermaßen in Form und Inhalt der damaligen Messiaserwartung versetzt, sicher ganz fern. So wird die Annahme unausweichlich, daß Maria an natürliche Abhilfe dachte. Wie sie darauf kam, sich deshalb an den Sohn zu wenden, begreift sich leicht genug. Man braucht garnicht darauf zu reflektiren, daß der heranwachsende Sohn mit seinem festen und klaren Gottvertrauen wohl schon manchmal in den kleinen Nöthen des häuslichen Lebens ihre Sorge gestillt und auch in irdischen Dingen sich zu Rath und Hilfe bereit und geschickt erwiesen hatte. Offenbar war doch die eingetretene Verlegenheit wesentlich hervorgerufen durch die unerwarteten Gäste, die er mitgebracht hatte; und so lag nichts näher, als durch eine Mittheilung darüber ihn indirekt zur Abhilfe derselben aufzufordern. Da er von Freunden umgeben war, denen es, wie dem Nathanael, selbst an Verbindungen im Orte nicht fehlte, so konnte er am ehesten Mittel und Wege dazu finden. Jesus freilich faßte dies von vorn herein anders auf. Nicht als ob er ihr Wort anders verstand, als es gemeint war; aber er sah in der so wohl

motivirten Aufforderung der Mutter ein Zeichen, daß ihm Gelegenheit gegeben werden solle zu zeigen, was er den Jüngern soeben verheißen hatte (1, 51). Nun wissen wir bereits aus der Versuchungsgeschichte, daß er nicht helfen konnte, wo das natürliche Bedürfniß oder der menschliche Wunsch ihn zu helfen trieb, sondern daß er warten mußte, bis der göttliche Wink ihn helfen hieß und ihn zu wundermächtigem Handeln befähigte. Darum muß er die wohlgemeinte Einmischung der Mutter zurückweisen; aber er thut es bereits mit der festen Zuversicht, daß seine Stunde schlagen werde, wo er helfen soll und kann. Es liegt darin keine Härte oder Zurechtweisung, auch die Anrede ist keine andere als die, mit welcher er sein letztes Liebeswort am Kreuz einleitet (19, 26, vgl. auch 20, 15), und darf nicht, nach unserem Sprachgefühl bemessen, auf ein Fremdthun gedeutet werden. Hat doch die Mutter selbst in seinem Worte keine Ablehnung, sondern nur einen Aufschub der Hilfe gesehen. Wie fern ihr aber auch jetzt der Gedanke an unmittelbare göttliche Wunderhilfe liegt, zeigt ihre Weisung an die Diener, ihm zu gehorchen, wenn er sie nöthig habe. Zu einem göttlichen Allmachtswunder bedarf es menschlicher Diener nicht (2, 3—5).

Als Jesus seine Stunde gekommen wußte, befahl er nach der Erzählung des Evangelisten den Dienern, die steinernen Wasserkrüge, die nach der Reinigung der Hände und Gefäße vor Tische geleert waren, frisch zu füllen; und nachdem sie es gethan, hieß er sie, dem Tafelmeister davon zum Kosten zu bringen. Da aber erfand sich, daß Wein in den Krügen war; und der Tafelmeister, über den köstlichen Geschmack desselben erstaunt, rief den Bräutigam und sprach ihm seine Verwunderung aus, daß er gegen die Gewohnheit den besten Wein auf zuletzt gelassen habe, wo die Gäste doch schwerlich mehr im Stande seien, ihn recht zu würdigen (2, 7—10). Das in freudiger Ueberraschung gesprochene Scherzwort setzt weder voraus, daß die Gäste im Hochzeitssaal bereits trunken waren, noch darf es nach den Gewohnheiten eines raffinirten Luxus bemessen und bemängelt werden: es dient eben nur dazu, die Köstlichkeit der Gabe Jesu zu konstatiren. Denn eine solche blieb es für den Bräutigam, auch wenn er so wenig wie die Hochzeitsgesellschaft näher erfuhr, wie es sich eigentlich mit dieser Gabe verhielt. Es war eben nicht die Weise Jesu, mit seinen

Wundern Aufsehen zu erregen. Selbst die Diener wußten wohl, daß sie die Krüge mit Wasser gefüllt hatten; wie es kam, daß der Tafelmeister kostbaren Wein darin fand, wußten sie nicht. Der Evangelist berichtet ausdrücklich nur, daß die neugewonnenen Anhänger Jesu eine Stärkung ihres Glaubens in dem reichen Gottessegen fanden, der ihrem Meister beschеert war (2, 11). Es erhellt daraus, daß Jesus keineswegs in irgend einem öffentlichen Charakter auf dieser Hochzeit erschien, sondern lediglich als der Sohn des befreundeten Hauses, der seine Freunde mitgebracht hatte. Die ganze Geschichte spielt also noch vor dem Antritt seiner eigentlich öffentlichen Wirksamkeit, und daraus erklärt sich einfach, weshalb sie in die Ueberlieferung der älteren Evangelien über diese nicht übergegangen ist.

Wie der Erzähler das Wunder aufgefaßt wissen will, darüber läßt er nicht den geringsten Zweifel. Er redet von dem Wasser, das Wein geworden; er konstatirt ausdrücklich, daß die Diener Wasser geschöpft hatten, und daß es köstlicher Wein war, den der Tafelmeister in den Krügen fand (2, 9 f.). Auch jede Beschränkung dieser Aussage, die man vielfach für nothwendig hielt, um das Wunder nicht zu „luxuriös" erscheinen zu lassen, schließt er geflissentlich aus. Denn wenn er ausdrücklich die Zahl und die Größe der Gefäße nach Maßen hervorhebt (2, 6) und betont, daß dieselben bis oben an gefüllt wurden (2, 7), so ist offenbar vorausgesetzt, daß alles Wasser zu Wein geworden war, nicht etwa bloß das daraus geschöpfte; und wenn Jesus unbeschränkt daraus schöpfen heißt (2, 8), so setzt das voraus, daß das Wasser in allen Krügen verwandelt war. Allerdings braucht man deshalb nicht sich und Andere mit der Vorstellung einer „Substanzverwandlung" zu ängstigen, oder darauf zu dringen, daß hier ebensolcher Wein entstanden war, wie er sonst durch menschliche Kunst aus der Frucht des Weinstocks gewonnen wird, da Wasser, welches durch eine wunderbare Gotteswirkung den Geschmack und die Wirkung von Wein angenommen hat, eben für die populäre Anschauung Wein geworden ist. Nur darf man nicht wie der zaghafte Supranaturalismus daraus folgern, daß damit doch im Grunde nichts Anderes geschehen sei, als wenn Gottes Macht alljährlich aus den natürlichen Säften des Weinstockes den Wein erzeugt, oder den heilbringenden Wassern höhere Kräfte mittheilt, und mit der widerspruchsvollen Vor-

ſtellung eines „beſchleunigten Naturprozeſſes“ das Wunder halbwegs als etwas Natürliches erſcheinen laſſen. Der Unterſchied bleibt eben der, daß was bei jenen Analogieen durch natürliche Urſachen vermittelt iſt, zu deren Bedingungen die Allmählichkeit eines Entwicklungsprozeſſes gehört, hier durch eine von dieſen Bedingungen unabhängige unmittelbare Gotteswirkung ſich vollzieht. Davon freilich iſt auch hier nicht die Rede, daß dieſe Wirkung von einer göttlichen Allmacht Jeſu ausgehend gedacht ſei. Denn ausdrücklich wird die Erzählung als eine erſte Beſtätigung des Wortes eingeführt, womit Jeſus ſeinen Jüngern verhieß, ſie würden die ihm ſtets bereite Wunderhilfe Gottes ſchauen (Joh. 1, 51). Jeder Verſuch, dem Wunder in der Weiſe des Rationalismus einen ganz natürlichen Vorgang zu ſubſtituiren, der in der Vorſtellung des Evangeliſten oder in der ſpäteren Sage erſt den Charakter eines Wunders angenommen hätte, ſcheitert an der Angabe des Evangeliſten über den Eindruck, welchen derſelbe auf die Jünger machte (2, 11). Denn dieſer beruhte doch jedenfalls auf der Annahme eines Wunders, und man verwickelt Jeſum in eine höchſt bedenkliche Situation, wenn er jenen auf einer völlig anderen Auffaſſung des Herganges beruhenden Eindruck entweder beabſichtigt oder wenigſtens nicht durch eine Aufklärung der Jünger beſeitigt hat. Vor allem aber fehlt es, auch wenn wir die Erzählung von jenem Eindruck mit auf die Rechnung der ſpäteren idealiſirenden Auffaſſung ſetzen wollten, an jedem denkbaren Nachweis, wie ein an ſich ſo völlig bedeutungsloſer oder alltäglicher Hergang, wie ein überraſchendes Hochzeitsgeſchenk, oder gar eine Wirkung ſeiner Tiſchreden, welche der Hochzeitsgeſellſchaft in ihrer Begeiſterung darüber ſchlichtes Waſſer wie köſtlichen Wein ſchmecken ließ, in der Sage zu einem Wunder aufgebauſcht werden konnte.

Dagegen iſt keineswegs ausgeſchloſſen, daß ſchon in der ſpäteren Erinnerung der Augenzeugen, in welcher der wunderbare Eindruck des Geſammtlebens Jeſu ſeinen Glanz auf die einzelnen Erlebniſſe mit ihm zurückwarf, ein auf unzweifelhaft göttlicher Fügung beruhender Hergang einen noch höheren Charakter annehmen konnte. Was immer wieder dieſe Vermuthung weckt, iſt nicht das göttliche Allmachtswunder als ſolches, ſondern die Iſolirtheit, in welcher dieſes Wunder unter den ſo andersartigen Wundern der evangeliſchen Geſchichte daſteht,

und die Unverhältnißmäßigkeit eines so einzigartigen Wunders zu dem von dem Evangelisten allein angedeuteten Erfolge einer Glaubensstärkung der Jünger. Gerade diese schlichte Angabe über seinen Erfolg widerstrebt durchaus der Annahme einer sagenhaften Ausschmückung, welche naturgemäß mit der Vorstellung von dem Ereignisse selbst auch die von ihrem Eindruck und Erfolg gesteigert hätte. Es bleibt eben völlig unbegreiflich, wie das eklatante Wunder, das der Evangelist erzählen will, nicht der ganzen Festgesellschaft kund werden und den gewaltigsten Eindruck auf dieselbe hervorbringen mußte. Die Erzählung selbst weist aber immer wieder auf einen Hergang hin, der sich im engeren Kreise der Jünger vollzog und nach seinem wunderhaften Charakter hier allein gewürdigt werden konnte. Denn dabei freilich muß es bleiben, daß in dem Hergange selbst etwas lag, was schon damals den Jüngern den Eindruck des Wunderbaren machte und damit den Anknüpfungspunkt für jene Umbildung in der Erinnerung darbot, von der sich dann freilich nicht mehr im Einzelnen nachrechnen läßt, welche Züge der vorliegenden Erzählung ihr angehören. Dies könnte aber nur darin bestanden haben, daß Jesu, der in unbedingtem Gottvertrauen die Hilfe zugesagt hatte, nur Zeit und Stunde dem Vater vorbehaltend, als er sich an den Kreis seiner Begleiter um Abhilfe wandte, die selbst zunächst keinen Ausweg dazu sahen, zuletzt doch in menschlich unvorhergesehener, wenn auch natürlich vermittelter Weise die Abhilfe der entstandenen Verlegenheit sich darbot. Es wäre dann nur ein unzweifelhaftes Wunder göttlicher Vorsehung, welches von vorn herein den Jüngern den Eindruck machte, daß die göttliche Wunderhilfe sich dem kühnen Gottvertrauen ihres Meisters nicht versagte, in der späteren Erinnerung als ein göttliches Allmachtswunder erschienen. Gerade weil der lebendige Glaube auch in einem Vorsehungswunder ein wirkliches Wunder sieht, konnte sich leicht, sobald die Erinnerung an die Details des Hergangs verblaßt, und nur der Eindruck des Wunderhaften zurückgeblieben war, jene Umbildung vollziehen, wonach man an ein einfaches Allmachtswunder dachte, durch welches das Wasser Wein geworden war.

Die moderne Auffassung meint freilich in unserer Erzählung am klarsten die Züge einer sinnvollen Dichtung nachweisen zu können; und ihr hat der grübelnde Scharfsinn der Ausleger, die von jeher

allerlei tiefsinnige Bedeutungen in ihr gefunden haben wollten, nur zu geschäftig die Wege bereitet. Zunächst schien das helle Hochzeitsbild mit der Theilnahme Jesu für alle Lebensfreuden einen Gegensatz zu bilden zu der düsteren Askese des Täufers und so den Unterschied zwischen Jesu und seinem Vorläufer auszudrücken. Damit konnte man eine Beziehung des Wassers der Reinigungskrüge auf die Wassertaufe des Täufers verbinden und die Gabe der messianischen Geistesfülle mit dem edlen Wein vergleichen, der hier in Strömen floß. Dann aber wurde die Bedeutung wieder eine höhere. Nun war es das Judenthum selbst, dem der Wein ausging, und der neue Wein des Christenthums, der an seine Stelle trat, und mit dem nach einem gangbaren Bilde Jesus selbst als der messianische Bräutigam seiner Gemeinde einen Vorschmack des verheißenen großen messianischen Hochzeitsmahles bereitet. Das führte wieder auf das christliche Abendmahl, wo der Messias im Weine sein Blut der Gemeinde zum Genuß darbietet; und nun war die Stunde, auf die er hinwies, gar seine Todesstunde. Anderen schien es gerathener, sich zu erinnern, daß die Erzählung in unserem Evangelium etwa die Stelle einnimmt, an der in den älteren die Versuchungsgeschichte steht, und die ernsten Fasttage jener durch unseren frohen Festtag ersetzt sein zu lassen. Wie dort Jesus zu einem Wunder aufgefordert wurde, so auch hier; wie er dort Steine in Brod verwandeln sollte, so hier Wasser in Wein; wie er dort den Teufel abweist, so hier die Mutter, nur daß er freilich hier das Verlangte nachher thut und durch jene Abweisung nur seine Selbstherrlichkeit retten soll und nicht seine Unterwerfung unter den göttlichen Willen beweisen. Je mehr solcher Beziehungen man gefunden zu haben meinte und je höher ihre Zahl von einem Erklärer zum anderen wuchs, desto sicherer glaubte man das Räthsel der Erzählung gelöst zu haben. Aber nach den verschiedensten Seiten hin schillernd, immer neue Beziehungen aufdeckend, die heterogensten Motive darbietend und doch durch keines derselben erschöpft, keines derselben reinlich durchführend, spottete die schlichte Erzählung erst recht jeder Möglichkeit einer Erklärung als freie Dichtung. Denn der erste Charakterzug jeder Lehrdichtung ist doch, daß sie einen einheitlichen Grundgedanken klar hervortreten läßt oder, wo derselbe so tief ver-

schleiert ist wie hier, denselben durch irgend ein Wort andeutet. Aber unser Evangelist, der gerade sonst stets ein Wort Jesu bei der Hand hat, wo es gilt, auf die tiefere Bedeutung seiner Wunder hinzuweisen, giebt hier auch nicht die geringste Andeutung. Dazu kommt das feste geschichtliche Gerüst der Erzählung, die genaue Erinnerung an Ort und Zeit, das noch von Keinem aus der Idee der Geschichte motivirte Auftreten der Mutter, das aus dem Leben gegriffene Wort des Tafelmeisters, das so oft Anstoß erregt hat; alles das widerstrebt aufs Entschiedenste der Erklärung der Erzählung aus reiner Dichtung.

Wie sich der Evangelist von seinem Standpunkte aus den Zweck des Wunders deutete, darüber läßt er uns durchaus nicht im Zweifel. Ihm war Jesus der fleischgewordene Logos, auf dessen uranfängliche göttliche Herrlichkeit dies Wunder göttlicher Allmacht hinweisen sollte (2, 11). Aber das kann freilich ohnehin nicht die geschichtliche Bedeutung dieses Wunders für die ersten Gläubigen gewesen sein, die ja von der Erscheinung des ewigen Logos in Jesu noch nichts ahnten. Vielmehr kann diese nur in einer Bestätigung seines messianischen Berufes gelegen haben; denn eine so abstrakte Idee, wie die alles Natürliche nicht aufhebende, sondern verklärende Wirksamkeit des Christenthums, die ohnehin nur an die rein formale Seite des Wunders anknüpfen würde, hat Jesu sicher ganz fern gelegen. Aber gerade der Predigt des Täufers gegenüber lag es ihm so nahe, sich als den zu offenbaren, der seinem Volk die Quellen alles verheißenen Segens zu öffnen gekommen war. So gab ihm sein Erscheinen auf der Hochzeit Gelegenheit, sich als den großen Freuden- und Segensspender kund zu thun, der in Gottes Macht mitten in alle Noth des irdischen Lebens die reichste Fülle der göttlichen Gaben bringt. So wurde ihm die Stillung des eingetretenen Mangels eine sinnbildliche Thatensprache, wie sie der Orientale leichter zu verstehen gewohnt ist, als wir nüchternen Abendländer, auch abgesehen davon, daß ja Jesus wohl ein in der Erinnerung verklungenes Wort der Deutung gesprochen haben kann. Dann ist freilich klar, daß es für die Bedeutung des Herganges völlig gleichgültig ist, ob derselbe sich durch ein Wunder göttlicher Vorsehung oder durch ein göttliches Allmachtswunder vermittelte, wie es der Evangelist sich denken mußte nach seiner Auffassung von der Bedeutung des Her-

ganges. Dann ist ebenso klar, wie die Fülle der göttlichen Gabe, bei der man bald für die Nüchternheit der Hochzeitsgesellschaft besorgt geworden, bald in recht kleinlicher Weise an Jesu Fürsorge für die Wirthschaft der jungen Eheleute gedacht hat, gerade zur Bedeutung des Wunders gehört, wobei man immerhin zugeben mag, daß es der Augenzeugenschaft des Johannes keinen Abbruch thut, wenn seine Andeutungen über die Fülle des geschenkten Weins (2, 6—8) nur die Vorstellung des Erzählers von dem Umfange des Wunders ausdrücken.

Wie lange der Aufenthalt Jesu in Kana gedauert, wissen wir nicht; aber lange kann es nicht mehr gewährt haben, bis das Passahfest nahte und Jesus sich zur Festfahrt rüstete. Die letzten Tage vorher benutzte er noch zu einem Besuch in Kapharnaum, wohin ihn die Mutter mit den Brüdern begleitete, auch etliche seiner neugewonnenen Anhänger, die ja theilweise am Gennezaretsee zu Hause waren. Sicher galt der Besuch zunächst dem ihm so nahe verwandten Hause des Zebedäus; aber auch seinen Simon wird er aufgesucht haben, um das Band mit demselben fester zu knüpfen. Man hat freilich versucht, wegen Matth. 4, 13 hier die Andeutung einer förmlichen Uebersiedelung nach Kapharnaum zu finden oder gar den ersten schönsten Theil der galiläischen Wirksamkeit Jesu, von der die Synoptiker erzählen, hier einzuschalten. Aber der Text redet zu deutlich von einem Besuch von wenig Tagen, dessen Erwähnung völlig unbegreiflich bliebe, wenn sich für den Erzähler nicht die unvergeßliche Erinnerung an den ersten Besuch des Erwählten Gottes in seiner Vaterstadt an denselben knüpfte. Hier so wenig wie auf der Hochzeit ist Jesus in irgend einem öffentlichen Charakter aufgetreten. Denn gerade um zum ersten Male öffentlich hervorzutreten, zog er zum nächsten Passahfeste nach Jerusalem hinauf, sobald dasselbe herannahte (2, 13). Von irgend einer Jüngerbegleitung ist nichts gesagt; aber daß sich auch auf dem Feste wieder Anhänger um ihn schaarten, die in ihm den Messias gefunden zu haben glaubten, wird gelegentlich angedeutet (2, 17) und ist nach dem, was wir bisher gehört, selbstverständlich.

Gerade diese Darstellung des vierten Evangeliums aber, wonach Jesus bereits im Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit und noch wiederholt nachher (5, 1. 7, 10) nach Jerusalem hinaufgezogen ist, scheint der älteren Ueberlieferung zu widersprechen, die nur von seinem Hinaufziehen zum Todespassah erzählt. Zwar daß der Evangelist den eigentlichen Schauplatz seiner Wirksamkeit nach Judäa verlegt, ist eine völlig unbegründete Uebertreibung. Auch bei ihm heißt Jesus der galiläische Prophet oder Messias (7, 41. 52) und erscheint in der Hauptstadt unbekannt (5, 13). Er weiß, daß Jesu Jünger Galiläer waren (1, 45. 21, 2) und setzt wiederholt eine längere Wirksamkeit desselben in Galiläa voraus (4, 44 f. 6, 1 f. 7, 1. 4). Wenn er mit Vorliebe Ereignisse erzählt, die in Judäa spielen, so hat das seinen Grund einfach darin, daß er mit besonderem Interesse den Kampf Jesu mit dem Unglauben verfolgt, der seinen Hauptsitz in Jerusalem hatte. Undenkbar aber ist, daß er, nur um Jesum möglichst früh auf einen bedeutenderen Schauplatz und seinen Feinden gegenüberzustellen, ihn, der doch im vierten Evangelium so antijüdisch und gesetzesfeindlich dargestellt sein soll, zu einem treueren Festbesucher gemacht haben soll, als die älteren Evangelien. In Wahrheit entspricht es nur völlig seiner in diesen konstatirten konservativen Stellung zum Gesetze, wenn Jesus jetzt, wie auch später wiederholt, die fromme Sitte der Festbesuche mitmacht, zumal er in seinem Volke nur schweren und gerechten Anstoß erregt hätte, wenn er sich von ihr emanzipirte. Man sagt wohl, es hätte dann die Katastrophe, welche bei seinem letzten Festbesuch hereinbrach, schon ungleich früher eintreten müssen; in Wahrheit werden wir sehen, daß umgekehrt jene Katastrophe geschichtlich völlig unverständlich wird, wenn nicht der Konflikt mit der Hierarchie, der ihm den Untergang bereitete, sich lange vorher angesponnen hatte, da dieselbe an sich wenig Grund hatte, sich um die religiös-sittliche Wirksamkeit des galiläischen Propheten zu ereifern. Wenn man aber meint, er habe erst am Ende seiner galiläischen Wirksamkeit eingesehen, daß kein entscheidender Erfolg für seine Sache zu erreichen war, so lange er sich von der Hauptstadt fern hielt, so bleibt es unbegreiflich, wie einem, der mitten in den eigenthümlichen Verhältnissen des jüdischen Volkslebens stand, dies nicht von vorn herein klar gewesen sein sollte. Ja, da seine Wirksamkeit von Anfang an auf das

Volk als Ganzes berechnet war, so konnte er garnicht umhin, dasselbe zuerst und zunächst da aufzusuchen, wo der eigentliche Mittel- und Schwerpunkt seines gesammten Volkslebens lag; und erst die Erfahrung von der Erfolglosigkeit seiner dortigen Wirksamkeit konnte ihn bestimmen, sich eine Zeit lang auf seine Heimathprovinz zu beschränken.

So spricht alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für die Darstellung des vierten Evangeliums. Der Grund davon, daß Jesus nach den älteren Evangelien überhaupt nur eine Festreise gemacht zu haben scheint, bei welcher er seinen Tod fand, ist doch augenscheinlich der, daß Markus, dessen Schema den beiden anderen Evangelien zu Grunde liegt, die Erinnerungen aus der reichsten und erfolgreichsten galiläischen Wirksamkeit, bei deren Beginn sein Gewährsmann erst in die bleibende Gemeinschaft Jesu eintrat, nach rein sachlichen Gesichtspunkten geordnet und ihnen nur zum Abschluß die Erzählungen aus der entscheidenden letzten Zeit in Jerusalem angereiht hat. Daß Jesus aber schon früher in Jerusalem gewesen sein muß, geht aus einzelnen geschichtlichen Erinnerungen hervor, welche die älteren Evangelien selbst noch aufbehalten haben. Allenfalls ließe sich das wiederholt erwähnte Zusammenströmen von Judäern und Jerusalemiten (Mark. 3, 8), insbesondere von dortigen Schriftgelehrten (3, 22. 7, 1) aus dem Aufsehen erklären, das die Kunde von ihm in der Hauptstadt erregte, obwohl es bei der gründlichen Verachtung, in der dort die entlegene Provinz stand (vgl. Joh. 7, 52), wenig wahrscheinlich ist, daß man sich daselbst viel um diese galiläische Größe bekümmert hätte, wenn Jesus nicht selbst den Volkshäuptern den Fehdehandschuh hingeworfen. Einen Jünger wie Joseph von Arimathia (Mark. 15, 43) könnte Jesus zur Noth in den letzten Tagen seiner Wirksamkeit auf dem Feste gewonnen haben; aber in Bethanien vor den Thoren der Hauptstadt zeigt er sich *vor* dem Betreten derselben heimisch (Mark. 11, 1 f., vgl. V. 11 f. 14, 3), und die Bestellung des Passahmahles (14, 13—15) setzt Bekanntschaften in Jerusalem voraus, die unmöglich erst in diesen letzten Tagen entstanden sein können, da Jesus mit seinem ganzen Jüngerkreise auf das Lokal des Gastfreundes gerechnet hat. Ganz entscheidend ist aber das wehmüthige Abschiedswort, in welchem Jesus die Hauptstädter an seine *so oft wiederholten* Bemühungen um sie erinnert, die alle vergeblich geblieben seien (Matth. 23, 37). Ver-

geblich hat man diesen klaren Text mit allen erdenklichen exegetischen und kritischen Kunststücken gequält, um sein Zeugniß für eine wiederholte Wirksamkeit Jesu in Jerusalem zu entfernen. Besonnenere halfen sich wohl damit, daß sie das Wort auf einen längeren Aufenthalt vor dem letzten Passah deuteten; aber damit ist dann bereits das synoptische Schema durchbrochen und dem vierten Evangelium in einem wesentlichen Punkte Recht gegeben.

Es hängt diese Frage aufs Engste zusammen mit der eigentlich chronologischen. Wenn Jesus auf einem Passahfeste seine öffentliche Wirksamkeit eröffnet hat und an einem Passahfeste gestorben ist, so umfaßt seine Wirksamkeit wenigstens zwei volle Jahre, da in die Mitte derselben jedenfalls noch ein Passah fällt (Joh. 6, 4). Nun haben schon die Kirchenväter vielfach die älteren Evangelien so aufgefaßt, als ob die Wirksamkeit Jesu nur ein Jahr gedauert habe, worauf sie dann auch wohl eine von Jesu auf sich angewandte Weissagung Jesaja's (61, 2, vgl. Luk. 4, 19) deuteten; und wir sahen schon, daß vielleicht Lukas selbst dies Jahr mit dem fünfzehnten Jahr des Tiberius (Luk. 3, 1) hat charakterisiren wollen. Bei Markus aber, an dem sich Lukas lediglich orientirt hat, entsteht der Schein einer einjährigen Wirksamkeit nur dadurch, daß allein die Leidensgeschichte durch die Art, wie sie sich an ein Passahfest knüpft, chronologisch fixirt ist und es darum so scheint, als ob kein anderes derartiges Fest in Jesu öffentliches Leben fiel. Dagegen finden wir auch bei ihm mitten im Laufe desselben eine Geschichte, welche voraussetzt, daß damals die Aehren reif waren (Mark. 2, 23), und welche also nur in die Zeit des Passahfestes fallen kann, wenn auch die wunderliche Bezeichnung des Sabbat, auf welche dieselbe nach Luk. 6, 1 fiel, dem beglaubigten Text nicht angehört. Auch eine Erzählung des ersten Evangelisten, die in den Höhepunkt der Wirksamkeit Jesu fallen muß, spielt, wie wir sehen werden, im Monat Adar, also nicht lange vor einem Passahfeste (Matth. 17, 24). Es läßt sich aber auch schlechterdings nicht begreifen, wie der vierte Evangelist darauf kam, mit der Vorstellung von einer einjährigen Wirksamkeit, wenn sie wirklich in der ältesten Ueberlieferung begründet wäre, trotz seiner vorgeblich rein ideellen Tendenzen zu brechen, da ja selbst ein mehrmaliger Festbesuch in Einem Jahre, wenn er ihn denn durchaus bedurfte, in der alten

Festsitte durchaus begründet war. Es zeigt sich vielmehr auch in diesem Punkte die Darstellung des vierten Evangeliums als die geschichtlich genauere, und so wird dies um so mehr von den durch ihn allein erzählten Festreisen Jesu gelten.

An sich ist freilich auch bei der eklektischen Erzählungsweise des Johannes scheinbar keine sichere Gewähr dafür zu finden, daß die öffentliche Wirksamkeit Jesu nur zwei Jahre gedauert habe. Das zweite Jahr ist zwar durch das Passah im Frühling (6, 4), das Laubhüttenfest im Herbst (7, 2), das Tempelweihfest im Winter (10, 22) und das Todespassah (11, 55) Schritt für Schritt charakterisirt; allein aus dem ersten haben wir nur ein sicheres Datum in einem Worte Jesu, welches, wie wir sehen werden, deutlich auf den Anfang Dezember hinweist (4, 35). Da unmittelbar danach seine Hauptwirksamkeit in Galiläa beginnt (4, 45), deren Höhe- und Wendepunkt die in die Passahzeit (6, 4) fallenden Ereignisse markiren, so könnte der Zeitraum für dieselbe sehr eng bemessen scheinen. Nun fällt in diese Zeit noch eine Festreise, ohne daß gesagt ist, zu welchem Feste Jesus heraufzog (5, 1). War dieses ein Passah oder eines der folgenden beiden großen Hauptfeste, für dessen Bestimmung dann freilich jeder Anhalt fehlt, so dehnt sich die Wirksamkeit Jesu um ein ganzes Jahr länger aus; aber obwohl die Ereignisse, die Kap. 5 und 6 erzählt werden, offenbar um ihrer entscheidenden Bedeutung willen zusammengestellt werden, so ist es doch schwer mit der Darstellungsweise des Evangelisten (6, 1) vereinbar, daß zwischen ihnen ein halbes oder gar ein ganzes Jahr liegen soll. Auch werden wir sehen, daß diese Festreise nach naheliegenden Kombinationen in eine Zeit fällt, wo Jesus das Resultat seiner galiläischen Wirksamkeit im Wesentlichen als abgeschlossen betrachtete. Man wird also immer am sichersten gehen, wenn man an dasjenige Fest denkt, welches in der Zeit zwischen Dezember und April allein in Betracht kommen kann, an das im Monat Adar (März) gefeierte Purimfest, das Johannes vielleicht gerade als ein seinen griechischen Lesern unbekannteres nicht näher bezeichnete. Daß dieses Fest nicht beim Centralheiligthum gefeiert werden mußte und seine hohe Achtung für die Zeit Jesu nicht sicher bezeugt ist, beweist garnichts dagegen, da Jesus damals sicher aus ganz anderen Gründen als bloß um der Festfeier willen nach

Jerusalem hinaufzog. Eine dreijährige Wirksamkeit Jesu hat man nur aus offenbaren Mißdeutungen von Luk. 13, 6—9 oder 13, 32 f. gefolgert. Da es vielmehr für eine solche an jedem festen Anhaltspunkte fehlt und wir dadurch ausgedehnte Zeiträume erhalten, über welche sich die so rasch und durchsichtig sich entwickelnden Phasen unserer Geschichte garnicht mehr vertheilen lassen, so glauben wir bei einer zweijährigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu stehen bleiben zu müssen.

Nichts ist begreiflicher, als daß Jesus das nächste der drei großen Feste, an dem ganz Israel sich in der Hauptstadt versammelte, erkor, um dort zum ersten Male öffentlich hervorzutreten. Man übersieht doch häufig, daß, wenn Jesus sich seines messianischen Berufes bewußt war, der seinem Wesen nach dem ganzen Volke galt, er, ohne von vorn herein denselben in ein falsches Licht zu stellen, nicht mit einer Wirksamkeit im engsten Kreise beginnen konnte, wie sie jeder Rabbi übte. So wenig es ihm freilich in den Sinn kommen konnte, damit zu beginnen, daß er sich vor allem Volk als den Messias proklamirte, so mußte er doch Gelegenheit suchen, sich von vorn herein öffentlich als einen kundzuthun, dessen gottgegebener Beruf auf den religiösen Mittelpunkt des gesammten Volkslebens gerichtet war. Dazu war unstreitig die Festversammlung der richtige Ort. Was dort vor den Augen der Tausende, die aus allen Landestheilen zusammenströmten, geschah, das war der öffentlichen Aufmerksamkeit gewiß; was dort Beifall fand, galt als legitimirt. In der engeren Heimath stand dem Zimmermannssohne immer seine eigene Vergangenheit im Wege; Jesus hat es selbst als zum Laufe der Welt gehörig anerkannt, daß die, welche ihn unter beschränkten Verhältnissen ein Leben wie alle Anderen hatten führen sehen, sich nicht so leicht darin finden konnten, ihn nun auf einmal in einer so einzigartigen Stellung und Bedeutung zu sehen; daß der Prophet nichts gilt in seinem Vaterlande (Mark. 6, 4. Joh. 4, 44). Und wenn es ihm selbst gelang, dort Anhang zu finden, so konnte seine Anerkennung in einem entlegenen, vielfach in der Hauptstadt theils verachteten, theils hinsichtlich seiner Orthodoxie und Lebenssitte beargwohnten Landestheile (Joh. 7, 41. 52) seiner Anerkennung im ganzen Volke eher hinderlich als förderlich sein. Ein galiläischer Messias mußte von vorn herein die Opposition fürchten, welche die natürliche Spannung zwischen der Hauptstadt und der Provinz einer-

seits und die Eifersucht jener auf ihre tonangebende Stellung andrerseits erregte. Es hing eben mit der Eigenthümlichkeit des israelitischen Volkslebens zusammen, daß sich dasselbe in einzigartiger Weise um Jerusalem konzentrirte, welches als der Mittelpunkt des Kultus zugleich der Ort war, wo sich alles legitimiren mußte, was für das religiöse Volksleben Israels eine Bedeutung beanspruchte. Der Täufer konnte das Volk zu sich an den Jordan herausrufen, weil er zunächst eine Selbstbesinnung und Umkehr der Einzelnen erzielen wollte. Jesus, der in dem Volke selbst, in der Theokratie Israels ein Neues schaffen wollte, mußte dasselbe im Mittelpunkte seines religiösen Lebens aufsuchen. Natürlich handelte es sich dabei nicht um eine Legitimirung seitens der eigentlichen Leiter des Volkes, weder der offiziellen im Sanhedrin, noch der freigewählten in der populären Pharisäerpartei: denn Jesus konnte seine Anerkennung nicht auf eine äußere Autorität stützen und kannte jene Volksleiter längst gut genug, um zu wissen, welche Stellung sie über kurz oder lang zu ihm nehmen mußten. Allein auch sie verdankten ja ihre Autorität hauptsächlich der Thatsache, daß sie den Geist repräsentirten, der in der Volksgemeinde Israels lebte; und so galt es, zunächst bei ihr, wo sie in festlicher Versammlung sich am umfassendsten darstellte, wo sie, ohnehin in der religiösen Erregung des Festes, ihm die natürlichsten Anknüpfungspunkte bot, um eine öffentliche Anerkennung zu werben, die ihm allein auch den Weg zum Herzen der engeren Heimath bahnen konnte.

Wo und wie sich ihm auf dem Feste in Jerusalem dazu Gelegenheit bieten werde, das konnte er freilich nicht wissen. Auch hier mußte er warten, bis ihm der Vater im Himmel Zeit und Stunde, Mittel und Wege wies.

Drittes Buch.

Die Saatzeit.

1. Im Vorhof der Heiden.

Das majestätische Tempelhaus, welches hoch über die stufenweise aufsteigenden Vorhöfe emporragte, umschloß ein weiter äußerer Raum, mit bunten Steinplatten gepflastert, in welchen zunächst die prachtvollen Tempelthore führten. Doppelte und dreifache Hallen, deren glänzend weiße Marmorsäulen schmucke Cederndächer trugen, umgaben ihn. Es war der Vorhof der Heiden, so genannt, weil auch Nichtjuden hier wandeln durften bis zu dem steinernen Gitter, an welchem jedem Eindringling in das höhere Heiligthum der Tod drohte. Hier hatte sich seit langer Zeit ein Tempelmarkt etablirt, auf welchem die Opferbedürfnisse in Kaufbuden feilgeboten wurden und Geldwechsler die Landesmünzen, besonders der auswärtigen Juden, gegen Agio in die gemünzten Doppeldrachmen umwechselten, in denen die Tempelabgabe entrichtet werden mußte. Da standen die Viehhändler, welche die Opferthiere feil hatten, Ochsen, Rinder und Lämmer; da saßen die Taubenverkäufer bei ihren Käfigen, welche den Aermeren ihren Bedarf zum Opfer darboten. In den Buden wurden die Zuthaten zum Opfer bereit gehalten, Oel und Wein, Salz und Weihrauch. Der Markt, vielleicht früher außerhalb des Heiligthums gehalten, hatte sich wohl erst allmählich in die heiligen Räume hineingezogen und immer ungebührlicher ausgedehnt. Da gab es ein Feilschen an den Tischen der Geldwechsler, ein Markten und Handeln an den Krämerbuden und auf dem Viehstand. Je lebhafter der Verkehr bei einem Feste, wie das Passah, auf diesem Markte war, um so mehr störte das bunte Getreibe und das laute Geräusch auf demselben die Andacht der das Heiligthum mit ernsten Gedanken Betretenden. Wucher und Betrug, wie er mit diesem Treiben unvermeidlich verbunden war, entweihte in gröblichster Weise die heilige Stätte. Die große Menge

war daran gewöhnt, die Leiter des Volkes fanden ihr Interesse darin, wenn dem Volke die reichliche Betheiligung beim Opfer und die pünktliche Bezahlung der Tempelabgabe bequemer gemacht wurde: aber jedes feinere religiöse Gefühl mußte sich dagegen empören.

Als Jesus den Tempel betrat und wieder einmal diesen Unfug erblickte, an dem er sich wohl schon bei manchem Tempelbesuch schwer geärgert, da wußte er, daß seine Stunde gekommen sei: er wußte, wo und wie ihm Gelegenheit werden sollte, zum ersten Male öffentlich hervorzutreten. Er raffte Stricke auf, die am Boden lagen, drehte sie zu einer Geißel zusammen und begann eigenhändig die Ochsen und Schafe zum Tempel hinauszutreiben. Bestürzt eilten die Viehhändler ihren Thieren nach. Jesus aber, wie der alten Propheten einer, wenn der Geist Jehova's über ihn kam, wandte sich im heiligen Zorn gegen die Wucherer im Tempel. Hin rollte ihre kostbare Scheidemünze auf den Steinplatten des Bodens, und die Wechslertische stieß er um. Nur noch die Taubenverkäufer standen starr vor Schrecken vor ihren Käfigen. Er aber stürzte ihre Sitze um und herrschte sie an: Fort damit! Ihr sollt nicht meines Vaters Haus zu einer Kaufbude machen! (Joh. 2, 14—16.)

Gewiß hatte Jesus kein formelles Recht hier einzuschreiten. Es war die Pflicht der obersten geistlichen Behörde, über die Reinerhaltung des Kultus zu wachen und die Tempelpolizei zu üben. Aber es lag tief begründet in dem Wesen der israelitischen Theokratie, für welche Jehova's heiliger Wille das höchste Gesetz war, daß von seinem Geist erfüllte Männer in seinem Namen diesem Willen Geltung verschaffen konnten in einer Weise, für die es keine rechtliche Norm noch Form gab. In diesem Sinne waren die alten Propheten dem Priesterthum und Königthum gegenübergetreten, in diesem Sinne faßte Jesus seinen Beruf als Gottgesandter auf, obwohl seit Jahrhunderten jenes freie Walten gottbegeisterter Männer einer starren gesetzlichen Ordnung Platz gemacht hatte. Er wußte die volle Bedeutung, welche dies Heiligthum für Israel hatte, zu würdigen, er wußte, daß hier der Herzschlag seines religiösen Lebens pulsirte und daß jede Entweihung des Heiligthums dies Leben in seiner tiefsten Wurzel schädigen mußte. Darum entbrannte sein heiliger Eifer, und er schritt zur Abhilfe. Die gewaltsame Art der Abhilfe zeigt nicht

persönliche Heftigkeit, worin man wohl eine temperamentsmäßige Färbung finden wollte, sie war die Bedingung des unmittelbaren Erfolges, der gegenüber auch der Schaden der Wechsler, die so lange mit ihrer Geldgier das Heiligthum Gottes geschädigt hatten, nicht in Betracht kommen konnte. Oder sollte Jesus mit den Tempelschändern, die sich das Recht zu ihrem Frevel durch lange Uebung ersessen zu haben glaubten, zu parlamentiren beginnen und sich von ihnen aushöhnen lassen? Gewiß ist das Gelingen der kühnen That nicht durch ein Gotteswunder zu erklären, oder doch nur durch das Wunder, welches noch heute jedes seiner selbst gewisse Vorgehen allezeit wirkt. Der überwältigende Eindruck des von heiligem Zorn erfüllten Eiferers schreckte und entwaffnete die überraschte Menge. Alle wahren Gesetzesfreunde, die längst an dem Unwesen Anstoß genommen haben mußten, standen für das göttliche Recht seiner That ein und machten einen Widerstand unmöglich.

Aber alle diese Erwägungen berühren noch nicht den tiefsten Grund seines menschlichen und göttlichen Rechtes, der einzigartigen Berechtigung Jesu. Man darf dieselbe freilich nicht auf eine Weissagung (Maleachi 3, 1—4) stützen wollen, nach der Jehova selbst in der messianischen Zeit zu seinem Tempel kommt, reinigend und erneuernd, und auf Grund dessen in dieser That eine Proklamirung seiner Messianität sehen. Das war sie doch sicher nicht, einfach weil sie als solche nicht verstanden werden konnte, da der Prophetenkodex dem Volke nicht zur Hand war, und die Reflexion auf diese entlegene Weissagung ihm gänzlich fern lag. Andrerseits läßt sich auch das sogenannte Zelotenrecht, das man durch die That des Pinehas (4. Mos. 25, 8. 11) begründen wollte, nimmer in die Form eines Gewohnheitsrechtes fassen. Durch diese reformatorische That wollte Jesus sich vor allem Volke Recht und Pflicht vindiziren, in sein öffentliches Leben einzugreifen, im Mittelpunkt seines religiösen Lebens ein Neues zu schaffen, nicht etwa bloß im Leben der Einzelnen, wie der Täufer that. Als einer, dem die Erfüllung dieser Pflicht seine persönlichste Angelegenheit war, trat er vor das Volk hin, als einer, der für die Durchführung des göttlichen Willens inmitten der theokratischen Volksgemeinde wirken mußte, weil er nicht anders konnte. Und wieder, wie einst in dem Worte des zwölfjährigen Knaben, das in

diesen Räumen gesprochen, bezeichnet er dieses Haus als seines Vaters Haus. Nicht: unseres Vaters, nicht: eueres Vaters. Er fühlt sich als der Sohn dessen, der dieses Haus zu seinem Tempel geweiht hat, in einzigartiger Weise; er übt das Hausrecht gegen den Unfug, der seines Vaters Haus entweiht. Tiefer Blickenden freilich konnte es nicht verborgen bleiben, daß nur der Messias ein Recht hatte, sich in diesem Sinne als der Erwählte Jehova's zu fühlen. Aber solche tiefer Blickende gab es noch nicht. Seine Anhänger, die auch bereits hier auf dem Fest ihn umgaben, brauchten nicht erst daraus auf seine Messianität zu schließen; sie wußten, daß er der Messias sei. Sie konnten das unerhörte Vorgehen ihres Meisters, das auch sie in starres Erstaunen versetzte, sich dadurch zu erklären versuchen, daß sie nach einem Prophetenwort suchten, das solches von ihm auszusagen schien: und sie fanden eines. Denn in einem Psalm (69, 10) hatte nach messianischer Deutung der Messias zu Gott gebetet: Der Eifer um Dein Haus wird mich verzehren (Joh. 2, 17). Sahen sie es nicht schon vor Augen, wie ihn der Eifer verzehrte? Wenn das aber der Anfang war, was sollte das Ende sein?

Auch die ältere Ueberlieferung erzählt denselben Hergang, und zwar gleich nach dem Palmeneinzug beim Todespassah (Mark. 11, 15—17): es müßte denn sein, daß derselbe sich beim letzten Passah in völlig analoger Weise wiederholt hätte. Eingewurzelte Mißbräuche lassen sich ja bekanntlich nicht mit einem Male abstellen. Es konnte derselbe also sich wieder eingeschlichen und Jesus ihn nochmals abgestellt haben. Ochsen und Schafe, Wechslertische und Taubenkäfige muß es doch immer wieder dabei gegeben haben und daraus die Aehnlichkeit der beiden Erzählungen erklärt werden. Und doch ist das, näher zugesehen, ganz unmöglich. Was zum ersten Male eine kühne That war, eine gewaltige Thatenpredigt, war in seiner Wiederholung eine einfache Uebung der Tempelpolizei, die Jesu Sache nun einmal nicht war. Die Viehhändler und Wucherer Jerusalems aber werden schwerlich so naiv gewesen sein, sich zum zweiten Mal von einem galiläischen Fanatiker überraschen zu lassen. Sie werden wohl gewußt haben, sich, falls der Unfug wirklich so rasch wiederhergestellt wurde, bei der Tempelpolizei nachhaltigen Schutz wider solche Attentate eines religiösen Eiferers gegen ihre Geldrollen und Viehstände zu

sichern. Sollte aber trotz alledem der Vorfall sich wirklich wiederholt haben, so bleibt es unbegreiflich, wie die Ueberlieferung sich so reinlich in die beiden Hergänge getheilt haben sollte, daß auch nicht mehr die leiseste Andeutung oder Rückweisung den Thatbestand verräth, wonach der zweite nur eine Wiederholung des ersten war.

Kann darum der Vorfall nur einmal stattgefunden haben, so tritt uns hier wieder, und zwar in einem ganz konkreten Falle, die Frage entgegen, ob wir dem vierten Evangelium in seinen Abweichungen von der älteren Ueberlieferung trauen dürfen. Allerdings scheint Jesus beim letzten Festbesuch in der Volksbegeisterung, die sich noch eben in dem messianischen Triumphzuge dokumentirt hatte, einen Rückhalt besessen zu haben, dessen er bei seinem ersten Auftreten gänzlich entbehrte. Aber durch das ängstliche Aufsuchen eines solchen Rückhalts raubt man der That Jesu nur die wahre Größe, die eben nicht berechnet, sondern thut, was die Pflicht gebietet, komme, was da wolle; und es bedurfte auch wirklich eines Rückhalts nicht, da jeder fromme Israelite im Herzen seinem kühnen Vorgehen zustimmen mußte. Wollte Jesus aber einmal rechnen, so war es gerade die hochgespannte Situation bei seinem letzten Festbesuch, die ihn hindern mußte, durch eine solche Provokation die Katastrophe zu beschleunigen. Markus hat vollkommen Recht, daß in jener Situation die Antwort der Hierarchie auf einen Akt, in welchem der vom Volke zum Messias Erklärte seine Herrschaft über die religiösen Angelegenheiten in Israel in die Hand nahm und die bestehende geistliche Obrigkeit thatsächlich absetzte, nur seine Ermordung sein konnte (11, 18); aber an sich liegt doch in diesem Akte eines namenlosen Eiferers durchaus nichts, was die Hierarchen zu Mordplänen veranlassen konnte. Entscheidend aber ist die Frage, was Jesus bei jenem letzten Festbesuch zu einer solchen Provokation hätte bewegen sollen. So charakteristisch diese reformatorische Handlung die öffentliche Wirksamkeit Jesu eröffnet, indem er das Volk im Mittelpunkt seines religiösen Lebens aufsucht, um Einfluß darauf zu gewinnen, und ein Zeugniß wider die Störung und Vergiftung der nationalen Frömmigkeitsübung durch gemeine Gewinnsucht ablegt, so zwecklos erscheint sie am Ende seiner Wirksamkeit. Damals hatte er ja das Volk als Ganzes längst aufgegeben, damals verkündigte er bereits dem Tempel in den klarsten Worten den Untergang. Und diesen der

Zerstörung geweihten Tempel sollte er noch durch jene reformatorische That gereinigt und vor Entweihung geschützt haben? Vergeblich hat man deshalb versucht, dieselbe als eine Demonstration wider das ganze Opferwesen, dessen krasser Materialismus ihn anwiderte, oder gar als eine Hinweisung auf das Ende des Tempeldienstes aufzufassen. Allein diese Auffassung widerspricht doch klar unserem Text, welcher in Wort und That die höchste Heilighaltung der Kultusstätte voraussetzt, wie der ganzen geschichtlichen Stellung Jesu zum alttestamentlichen Kultus, wie wir sie kennen lernen werden. Daher bleibt unter den Verhältnissen des letzten Festbesuchs die Handlung Jesu eine völlig zwecklose Demonstration.

Muß hiernach Johannes der älteren Ueberlieferung gegenüber Recht behalten, so begreift sich's doch leicht genug, wie diese, die nur von einem Festbesuch erzählte, Alles, was sie von jerusalemischen Erinnerungen bringen wollte, auf ihn versetzen mußte. Umgekehrt ist kein Motiv denkbar, weshalb der vierte Evangelist die Tempelreinigung antizipirt haben sollte, da sie einen ausgesprochen messianischen Charakter nun einmal nicht trägt, und auch nach ihm zu einem Bruch mit der Hierarchie noch nicht führte. Von einer Umbildung der älteren Erzählung nach seinen höheren Ideen ist doch hier nichts zu sehen. Am wenigsten in dem Gebrauch der Geißel, an dem schon ein Origenes Anstoß nahm, und den man gern als bloße Symbolik betrachtete. Aber es ist doch klar, daß derselbe erst die ganze Scene vorstellbar macht. Denn man begreift zuletzt nicht, wie Jesus es machen sollte, die Händler eigenhändig hinauszuwerfen, während sie sich wohl selbst die Thüre wiesen, wenn es galt, ihren Thieren nachzulaufen. Auch von einer Steigerung des Zelotenthums Jesu kann doch keine Rede sein, da vielmehr in der älteren Erzählung nicht nur die Verkäufer, sondern auch die Käufer ausgetrieben werden, die freilich wohl von selbst gingen, wenn Jesus dem Tempelmarkt ein Ende machte. Wenn Johannes ihn die Münze der Wechsler verschütten läßt, so läßt doch auch die ältere Erzählung ihn ihre Tische umstürzen, wobei es ohne Verschütten der Münze nicht abgehen konnte. Auch sie macht einen Unterschied zwischen den Taubenverkäufern und den anderen Viehhändlern: aber warum, das wird doch erst bei Johannes klar. Seltsam genug war es freilich, wenn man ihre Behandlung

milder fand, weil sie das Opfer der Armen feilboten; denn darum werden sie dabei nicht weniger ihren Profit gemacht haben, wie die anderen Tempelschänder. Aber er konnte doch ihre Thiere, die sie in Käfigen auf ihren Sitzen feilboten, nicht austreiben wie das andere Vieh. Vielmehr hat Markus noch einen Zug erhalten, der allen auf die Hauptsache gerichteten späteren Erzählern zu unerheblich schien. Es war nicht bloß die Entweihung des Tempels durch den Marktunfug, den Jesus abstellte. Man mißbrauchte auch die Tempelvorhöfe zum Durchgang, um sich irgend einen Umweg zu ersparen, und ging mit Hausgeräth beladen hindurch. Auch das hat Jesus nicht geduldet (Mark. 11, 16).

Am wenigsten kann natürlich der vierte Evangelist die wuchtigen alten Prophetenworte in ein farbloses Verbot des Tempelmarktes abgeschwächt haben. Umgekehrt wäre es noch allenfalls denkbar, daß die mündliche Ueberlieferung die im Einzelnen nicht mehr bekannten Strafworte Jesu in alttestamentliche Prophetenworte kleidete. Aber Johannes berichtet ja nur ein Wort, mit welchem Jesus die Taubenverkäufer anfuhr; und unmöglich können wir uns denken, daß derselbe den ganzen vorangehenden Hauptakt stillschweigend vollzog, der doch seine eigentliche Bedeutung und Wirkung erst empfängt, wenn flammende Worte ihn begleiteten. Markus selbst deutet ja aufs Klarste an, daß auch die von ihm erhaltenen Prophetenworte nur ein Moment waren in seiner Rede, womit er den Unfug als Tempelschändung brandmarkte (11, 17). Daß sie dieses Haus zur Räuberhöhle gemacht, hat er ihnen vorgeworfen mit einem Kraftwort aus Jeremias (7, 11), um die bei diesem Marktwesen unausbleiblichen Uebervortheilungen und Betrügereien als das zu charakterisiren, was sie waren, als schnöden Raub. Dem hat er die hochheilige Bestimmung dieses Hauses gegenübergestellt mit dem Wort des Jesaja: „Mein Haus soll ein Bethaus genannt werden für alle Heiden" (56, 7). Seltsamer Weise hat man in diesen Schlußworten, welche seine beiden Bearbeiter bereits übergehen, einen Zusatz des heidenfreundlichen Markus sehen wollen, der freilich hier recht wenig Bedeutung hat. Aber man vergaß, daß die Worte überhaupt nur mit diesem jesajanischen Zusatz verständlich sind: denn der Tempel war damals wirklich nicht ein Bethaus, sondern zu ganz anderen Kultuszwecken bestimmt. Nur von dem Theil des

Tempels, in dem die Scene spielt, gilt es, daß er in der That ausschließlich ein Bethaus war: denn die Heiden, die zu den Festen mit heraufzogen und in diesem Vorhof Zutritt fanden, kamen nicht, um an dem Opferdienst Israels Antheil zu nehmen, was sie nicht durften, wenn sie nicht durch Annahme der Beschneidung dem gottgeweihten Volk sich einverleiben wollten, sondern um den Gott Israels anzubeten (Joh. 12, 20). Die Andacht der Heiden war es, die Israel zunächst durch die Bedürfnisse seines Opferwesens störte. Darum griff Jesus zu jenem Jesajawort. Wunderbare Fügung! Zum ersten Male stand der Messias Israels vor seinem Volke, dem er seine ganze Wirksamkeit mit fast peinlicher Ausschließlichkeit gewidmet hat, und durch die Situation, in welcher er auftritt, wird er mit dem ersten Tadelwort, das er an sein Volk richtet, der Anwalt der Völker, die einst in das Erbe Israels eintreten sollten.

Durch das kühne Vorgehen Jesu waren die Volkshäupter in eine peinliche Verlegenheit versetzt. Aus materiellen Gründen konnten sie dasselbe nicht anfechten, ohne sich in einen schreienden Widerspruch mit dem Gewissen des Volkes zu setzen, das in seinem billigenden Schweigen laut genug gesprochen hatte. Anerkennen konnten sie die That Jesu noch weniger, wenn sie nicht sich selbst, die sie den Unfug wider besseres Wissen und Gewissen so lange geduldet, aufs schwerste kompromittiren wollten und den Galiläer, der an ihrer Statt gethan, was sie längst hätten thun sollen, in seinem göttlichen Recht anerkennen. So entschieden sie sich dafür, sein Vorgehen aus formellen Gründen zu bemängeln und ihn nach seiner Legitimation dafür zu fragen (Joh. 2, 18). Die Erinnerung daran hat auch Mark. 11, 27 noch erhalten: aber wenn sie dort am Tage nach der Tempelreinigung fragen, in welcherlei Vollmacht Jesu so gehandelt habe, so ist klar, daß diese Frage nicht beim letzten Festbesuch an ihn gerichtet sein kann, wo er eben noch beim Einzuge sich offen zu seinem messianischen Beruf bekannt hatte, weshalb Markus auch die völlig andere damit verknüpft, wer ihm die von ihm beanspruchte Vollmacht gegeben habe. Auch daß die Frage nicht auf den einzig wirklich vorliegenden Anlaß zu einer solchen Interpellation bezogen, sondern so allgemein gefaßt

wird, daß auch ähnliche Uebergriffe mit eingeschlossen werden, wobei seine Bearbeiter sogar an sein Lehren im Tempel denken, das doch bei der in Israel herrschenden Lehrfreiheit völlig unanstößig war, zeigt, daß dem ältesten Erzähler selbst der Anlaß der überlieferten Frage in der Situation, in die er sie versetzt, nicht mehr durchsichtig war. Vollends die von ihm berichtete Antwort auf jene Frage paßt weder zu der auch von ihm erhaltenen Form derselben, da sie deutlich voraussetzt, daß er die messianische Vollmacht beansprucht habe, noch in die Zeit des ersten Festbesuchs Jesu, da sie die Wirksamkeit des Täufers als abgeschlossen voraussetzt (11, 30), was sie damals noch keineswegs war (Joh. 3, 24). Wir sind also auch für das Verhalten Jesu jener Frage gegenüber, deren Geschichtlichkeit jedenfalls gesichert ist, ganz auf unser viertes Evangelium angewiesen. In der That aber konnte Jesus auf dieselbe eine kurze und runde Antwort nicht geben. Denn so gewiß er sich darüber vollkommen klar war, daß er zum Messias bestimmt sei, so sehen wir doch aus den älteren Evangelien, daß er aus guten Gründen, die uns bald klar werden sollen, mit dem direkten Bekenntniß seiner Messianität noch lange zurückhielt. Eben darum hatte er ja seine öffentliche Wirksamkeit mit einer Handlung begonnen, welche diese messianische Vollmacht noch keineswegs direkt beanspruchte. Aber er konnte ebensowenig die Vollmacht, in der er diese Handlung vollzog, einfach als die prophetische bezeichnen, weil das ja eine Verzichtleistung auf den viel höheren Beruf, dessen er sich bewußt war, zu involviren schien. So antwortete er denn mit einem Räthselwort, das in seinem Sinne den vollen Anspruch auf die messianische Vollmacht wahrte, das aber in diesem Sinne von den Fragern und vom Volke weder verstanden werden konnte noch sollte (Joh. 2, 19).

Dies Räthselwort hat nicht nur zur Zeit, da es gesprochen ward, sondern auch nachmals in der Erinnerung der Gemeinde sehr verschiedene Deutungen erfahren, und noch bis heute dauert der Streit über seine ursprüngliche Bedeutung fort. Zunächst kann über die Geschichtlichkeit des Wortes kein Zweifel sein. Es ist Jesu unvergessen geblieben, daß er vom Abbrechen und Neubauen des Tempels geredet hatte. Noch nach zwei Jahren war dies Wort in Aller Munde, noch am Kreuze rief man es Jesu höhnend zu, wer den

Tempel abbrechen und in drei Tagen aufbauen könne, der müsse auch sich selbst zu retten und wunderbar vom Kreuz herabzusteigen im Stande sein (Mark. 15, 29 f.). Man hatte es also als leere Prahlerei gefaßt, als habe sich Jesus die Wundermacht zugeschrieben, in drei Tagen einen Neubau des Tempels ausführen zu können. Vergeblich aber würde man die Thatsache, daß dieses Wortes noch bei der Kreuzigung Jesu gedacht wurde, dafür geltend machen, daß dasselbe nur beim letzten Festbesuch gesprochen sein könne. Denn da dies Wort noch eben bei dem Prozesse Jesu eine große Rolle gespielt hatte (Mark. 14, 57 f.), so mußte es schon darum in Aller Munde sein. Dennoch erzählt Markus ausdrücklich, daß man den Wortlaut, auf den doch alles ankam, schon damals nicht mehr festzustellen vermochte (V. 59). Es ist aber offenbar undenkbar, daß ein Wort, welches Jesus vor wenigen Tagen zu seinen jetzigen Richtern gesprochen hatte, nicht mehr sollte zu verifiziren gewesen sein.

Bei dem Prozesse Jesu konnte nun freilich die eigentliche Bedeutung des Wortes nicht in jener Prahlerei gefunden werden, oder doch nur insofern, als jene Anmaßung eines Neubaues immer den Gedanken involvirte, daß er etwas Besseres an die Stelle des alten Heiligthums setzen könne: hier lag das Gravirende des Wortes vielmehr darin, daß er das bestehende Heiligthum niederreißen zu wollen erklärt hatte. In diesem Sinne wurde noch Stephanus beschuldigt, auf dies Wort seines Meisters zurückgewiesen zu haben, indem man es dahin deutete, daß damit der Umsturz der gesamten Kultusordnung beabsichtigt sei (Apostelgesch. 6, 14): und in diesem Sinne möchten es noch heute die deuten, die schon in der Tempelreinigung einen Protest gegen dieselbe sehen. Aber ausdrücklich berichtet die ältere Ueberlieferung, daß es falsche Zeugen waren, welche das Wort in dieser Form denunzirten (Mark. 14, 57): und doch fehlt uns auf ihrem Boden jede Spur, die auf den ursprünglichen Sinn des Wortes führen könnte, da es im Volksmunde natürlich nur in der Form kursirte, die es durch jene absichtliche Fälschung erhalten hatte. Dagegen erfahren wir die ursprüngliche Form auch hier wieder lediglich aus Johannes. Jesus hatte nicht gesagt, daß er den Tempel niederreißen wolle, sondern er hatte die Hierarchen, nicht ohne feine Ironie, aufgefordert, dies selbst zu thun, d. h. das Werk der Zerstörung dieses

Gottestempels, das sie mit der Duldung solcher Mißbräuche in demselben begannen, zu vollenden. Mußte jene schamlose Entweihung des Tempels durch das Marktunwesen nothwendig das religiöse Leben des Volkes in seinem Herzpunkt vergiften, indem es das Opferwesen und den ganzen Tempelkult immer mehr zu einem äußeren Werkdienste machte, bei dem es hauptsächlich aufs Bezahlen ankam, so konnte die Duldung dieser Mißbräuche nur zur Entwerthung der ganzen alttestamentlichen Theokratie, deren Mittelpunkt der Tempel bildete, und damit zu seinem wie zu ihrem Untergange führen. Während Jesus eben durch seine reformatorische Handlung gezeigt hatte, wie hoch er diesen Tempel ehrte und wie wenig er gesonnen war, die altheiligen Formen der Theokratie, wie sie unter der vorbereitenden Offenbarung Gottes sich gebildet hatten, ohne weiteres wegzuwerfen, waren sie es, die ihre Hüter sein sollten und statt dessen die unausbleibliche Zertrümmerung derselben herbeiführten. Mochten sie es denn thun auf ihre Verantwortung, er hatte keine Schuld daran; und es waren falsche Zeugen, die ihm nachsagten, daß er sich vermessen habe, mit frevler Hand zur Zerstörung des Tempels schreiten zu wollen.

So erklärte schon der erste Theil jenes Räthselwortes deutlich genug, warum jene reformatorische Handlung unaufschiebbar war: aber er enthielt noch nicht die Antwort auf die an ihn gerichtete Frage, welcher Art die Vollmacht sei, kraft derer er gerade sich zum Einschreiten gegen jenen Unfug berufen gefühlt hatte. Diese Antwort bringt erst die Hinweisung darauf, daß er in dreien Tagen, d. h. nach sprichwörtlicher Redeweise (vgl. Hos. 6, 2) in kürzester Frist, einen anderen wieder aufrichten werde. Wie man dieses Wort zur Zeit des Evangelisten Markus verstand, zeigt deutlich die Erläuterung, die er bei der Wiedergabe desselben im Zeugenverhör (Mark. 14, 58) in das Wort verflochten hat. Er verstand den anderen Tempel von einem nicht mit Händen gemachten im Gegensatze zu dem steinernen Gotteshause, das von Menschenhänden gebaut war. Ihm war, wie seinem Lehrer Petrus (1. Petr. 2, 5. 4, 17), die Gemeinde, in welcher in höherem Sinne als in dem steinernen Gotteshause Gott wohnte, der geistige Tempel, den Jesus auferbaut hatte. Ohne Zweifel ist diese älteste Deutung die richtige. Jehova hatte von Anbeginn an verheißen, Wohnung zu machen unter seinem Volk (2. Mos. 29, 45 f.),

und in vorbildlicher Weise diese Verheißung erfüllt, indem er thronte im Dunkel des Allerheiligsten über den Cherubim der Bundeslade. Allein schon die Propheten hatten darauf hingewiesen, daß diese Verheißung sich in vollerem und tieferem Sinne erfüllen werde zur messianischem Zeit in der vollendeten Theokratie (Ezech. 37, 27). Diese Zeit war Jesus herbeizuführen gekommen, vollendet sollte die Theokratie werden in dem von ihm zu begründenden Gottesreich. Und heute, wo er seine öffentliche Wirksamkeit antrat, blickte Jesus hinaus auf den neuen Tempel des Gottesreiches, den er in kürzester Frist aufzubauen beginnen wollte, damit Gott im vollsten Sinne Wohnung machen könne unter seinem Volke. Dann kann dies Wort freilich nur bei seinem ersten Festbesuch gesprochen sein, wo die Gründung dieses Gottesreiches noch bevorstand, während es bei seinem letzten Festbesuche längst begründet war in der Jüngergemeinschaft. Damals konnte Jesus auf jene demnächst bevorstehende Gründung hinweisen als auf den Thatenweis der göttlichen Vollmacht, die er zu seinem reformatorischen Vorgehen besaß. Denn wer die viel höhere Vollmacht besaß zur Vollendung der Theokratie, die nur der Messias bringen konnte, der mußte selbstverständlich die viel geringere (prophetische) Vollmacht besitzen, himmelschreiende Mißbräuche innerhalb der alten Theokratie abzustellen.

Das Räthselwort Jesu hat aber der Gemeinde keine Ruhe gelassen, und immer tiefere Geheimnisse glaubte man in demselben zu entdecken. Als die Zeit gekommen war, wo man unter der Leitung des Geistes das tiefste Geheimniß der Person Jesu erkannt hatte, das er selbst nur in flüchtigen Andeutungen ahnen ließ, als man ihn als den erkannt hatte, in welchem das ewige Wort Fleisch geworden war und Wohnung gemacht hatte unter den Menschen (Joh. 1, 14), da fing man an, seinen Leib als den Tempel Gottes zu betrachten, von welchem Jesus geredet habe. Dann erinnerten die sprichwörtlichen drei Tage an die wirklichen drei Tage, die dieser Leib einst im Grabe geruht hatte, dann war das Niederreißen dieses Tempels durch die Juden seine Ermordung, die Wiedererrichtung desselben seine Auferstehung. So hat sich Johannes dieses Wort gedeutet (2, 21). Dann war dasselbe freilich keine Antwort auf jene Vollmachtfrage, zu der es ja garnicht paßt, sondern auf eine Zeichenforderung der Juden (2, 18). Nach

der Auffassung des Evangelisten erblickte Jesus in der Unempfänglichkeit, mit der sie für seine sich selbst mit leuchtender Evidenz rechtfertigende That noch eine Legitimation verlangten, bereits den Anfang des Endes. Er sah, daß diese Unempfänglichkeit zuletzt zu der Verstockung führen mußte, die mit dem Messiasmord endete. Daher forderte er sie auf, zu jenem Aeußersten fortzuschreiten, damit ihm Gelegenheit gegeben werde, ihnen das Eine große Zeichen zu geben, das ihnen gegeben werden sollte in seiner Auferstehung. Auf dieses Zeichen hat später Jesus wirklich hingewiesen, als man ein Zeichen seiner Messianität von ihm forderte (Matth. 12, 39 f.), und Johannes, der nach seiner tiefsinnigen Auffassung der Geschichte überall bereits im Anfange das Ende sieht, hat jenes Räthselwort auf dies Jonaszeichen gedeutet.

Aber die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist das nun einmal nicht. Schon darum nicht, weil bei dieser Gelegenheit die Juden kein Zeichen verlangt haben können. Denn ein prophetisches Vorgehen, wie der Akt der Tempelreinigung, bedurfte zu seiner Rechtfertigung eines Zeichens nicht. Der Täufer galt überall im Volke als ein großer Prophet und hatte doch nie ein Zeichen gethan (Joh. 10, 41). Allein auch zu dem Gedanken an seinen Tod lag für Jesum in der geschichtlichen Wirklichkeit noch nicht der entfernteste Anlaß vor. So tiefsinnig es war, wenn Johannes in dem Vorgehen der Hierarchie, welche, statt ihre Schuld zu bekennen, damit begann, das Thun Jesu aus formellen Gründen zu bekritteln, bereits den Keim ihrer späteren Todfeindschaft gegen Jesum sah: in der Gegenwart lag noch nicht das geringste Zeichen einer solchen vor, und darum auch kein Anlaß zu einer Weissagung, welche seinen Tod voraussetzte. Die Deutung des Wortes darauf ist auch nur möglich, wenn Jesus, wie Johannes sichtlich annimmt, dabei auf seinen Leib hindeutete. Das kann aber nicht geschehen sein, da, wie er selbst erzählt, die Hierarchen bei seinem Worte lediglich an das steinerne Tempelhaus dachten (Joh. 2, 20), und da auch das Wort im Volksmunde lediglich in diesem Sinne aufgefaßt wurde (Mark. 15, 29). Ja, der Evangelist gesteht selbst, daß jene Deutung sich erst nach der Auferstehung im Jüngerkreise gebildet habe (Joh. 2, 22). Freilich kann Jesus ebensowenig, wie es wegen der Vermischung von Bild und Deutung bei Markus (14, 58) scheint, mit dürren Worten dem

gegenwärtigen Tempel einen anderen entgegengestellt haben. Denn damit wird die änigmatische Pointe des Wortes aufgehoben und der späteren Deutung jeder Anknüpfungspunkt genommen. Vielmehr hatte Jesus von dem Tempel schlechthin geredet, dessen Idee sich ebenso vorbildlicher Weise in dem steinernen Gotteshause verwirklicht hatte, welches das Verfahren der Hierarchen schließlich dem Untergang weihte, wie sie sich vollkommen in dem von Jesu zu gründenden Gottesreiche verwirklichen sollte, das er zu erbauen im Begriff stand.

Daß auch bei der richtigen Auffassung des Sinnes, in welchem Jesus ursprünglich dies Räthselwort sprach, die Hierarchen es nicht verstehen konnten, ist freilich klar. Es war auch nicht ihre Weise, sich um den Sinn desselben sonderlich zu bemühen. Ihnen genügte, bei dem nächstliegenden Wortsinn stehen zu bleiben, um denselben als einfachen Widersinn spöttisch abzuweisen. Sechsundvierzig Jahre war an diesem Tempel gebaut worden, und er meinte, in drei Tagen einen solchen Bau aufrichten zu können (Joh. 2, 20). Ebensowenig freilich konnte Jesus daran denken, ihnen das Verständniß seines Wortes zu eröffnen, für das ihnen noch alle Vorbedingungen fehlten. Er mußte sich dabei beruhigen, ihre Frage nach seiner Vollmacht zu einer That, die ihre Berechtigung in sich selbst trug, mit einem Wort abgewiesen zu haben, das für ihn die tiefste Lösung derselben enthielt, wenn es auch für sie noch unverständlich blieb. Immerhin hatte er keinerlei Vollmachten beansprucht, die in ihre Rechte eingriffen. So konnte man, was geschehen war, mit Vergessenheit bedecken, die Niemand mehr bedurfte, als sie. Den seltsamen Eiferer aber, der mit Räthselworten spielte, wo es galt, Ansprüche zu vertheidigen, die er so keck erhoben hatte, konnte man ruhig seiner Wege gehen lassen.

Und so begann Jesus ungehindert seine öffentliche Wirksamkeit in Jerusalem.

2. Unter dem Banne der Hierarchie.

Hatte Jesus bei der Tempelreinigung so geflissentlich die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, so kann er auch während der übrigen Festzeit nicht etwa nur gelegentlich hervorgetreten sein: er muß sich als einen solchen erwiesen haben, der es für seinen Beruf

hielt, sich dem Volke und seinen höchsten Interessen zu widmen. Das konnte er aber zunächst nur, indem er als Lehrer auftrat, nur freilich nicht als einer der zünftigen Gesetzeslehrer, deren Lehrschein lediglich auf den Namen irgend eines großen Rabbi lautete, zu dessen Füßen sie gesessen, sondern als ein Lehrer von Gottes Gnaden. Er brauchte auch seinem Volke nicht zuzumuthen, daß es diesen Unterschied nur herausfühlen sollte aus Art oder Inhalt seines Lehrens; denn die ihm bei der Taufe gewordene Geistesausrüstung befähigte ihn, auch dem noch sinnlich gerichteten Volke es klar zu machen, daß er von Gott gesandt sei. Gott war mit ihm, das mußte auch dem Blödesten deutlich werden durch die Wunder, die er that (vgl. Joh. 3, 2), und die wohl wesentlich in ganz außerordentlichen, wunderbaren Heilungen bestanden. Es wird aber später zweifellos vorausgesetzt, daß sein Lehren schon jetzt sich nicht etwa um allgemeine religiöse oder sittliche Wahrheiten drehte, sondern daß dasselbe die Eine große Frage ins Auge faßte, um die sich seit den Tagen des Täufers das neu erwachte Interesse des Volkes bewegte, die Frage nach der messianischen Heilszukunft, nach dem Kommen des Gottesreiches (vgl. 3, 3). Aber wie tief er freilich auf diese Frage einging, wie weit er insbesondere jetzt schon ahnen ließ, welche Bedeutung seine Person und sein Auftreten für diese Heilszukunft haben sollte, das zu entscheiden erlaubt uns der wortkarge Bericht unserer Quelle durchaus nicht.

Daß das Auftreten Jesu nicht geringes Aufsehen in der Festversammlung machen mußte, ist klar. Noch nach mehr als einem halben Jahre erzählte man sich in Galiläa von den wunderbaren Heilungen, die jener Jesus von Nazaret auf dem Feste verrichtet habe, so daß selbst ein dem Volke sehr fern stehender Beamter, als Jesus dort wiedererschien, sich an ihn um Hilfe für seinen kranken Sohn wenden konnte (4, 45 ff.). Wenn der Evangelist von einem Glauben an ihn redet, der schon damals entstand (2, 23), so dürfen wir nicht vergessen, daß es seine Weise nicht ist, die von ihm selbst angedeuteten verschiedenen Stufen des Glaubens zu unterscheiden, weil er das Wesen der Sache auf jeder dieser Stufen verwirklicht sieht. Auch war er in der Zeitferne, in der er schrieb, selbst schwerlich mehr im Stande, die Eigenart des Glaubens, wie sie Jesu in den verschiedenen Epochen seiner Wirksamkeit entgegentrat, mit geschichtlicher Klarheit

von einander zu sondern. Zwar fehlte es auch hier sicher an solchen nicht, die geneigt waren, in dem Nachfolger des Täufers den Mann der Volkserwartung zu sehen, wie ihn seine Anhänger bereits in ihm sahen, wenn sie ihn den Messias nannten. Aber die große Menge wird darüber schwerlich hinausgekommen sein, in ihm den durch seine Wunderthaten legitimirten Gottgesandten zu erblicken (3, 2), über dessen letzte Ziele man noch völlig im Unklaren blieb, auch wohl kaum viel nachzudenken geneigt war. Jedenfalls ließ das ganze Verhalten Jesu darüber keinen Zweifel, wie klar er den Grund des Beifalls, den er fand, und der doch nur in dem sinnenfälligen Eindruck seiner einzigartigen Machtthaten beruhte, durchschaute (2, 23). Dies konnte freilich nur einer wahrnehmen, welcher an der Art, wie Jesus sich seinen ersten wirklichen Anhängern hingab, einen Maßstab für diesen Unterschied seines Verhaltens hatte. Jesus vertraute sich ihnen nicht an, erzählt Johannes (2, 24). Er ging, selbst wo ihm scheinbare Glaubenswilligkeit entgegentrat, doch nicht so heraus mit der Sprache, wie im Kreise jener Anhänger, seine ganze Lehrwirksamkeit war und blieb eine mehr propädeutische. Er that auch nichts, um diese Kreise fester an sich zu knüpfen, um einen engeren Jüngerkreis um sich zu bilden, wie er doch später in Galiläa that: er begnügte sich mit den ersten flüchtigen Anregungen. Der Evangelist hat unstreitig Recht, wenn er als Grund davon angiebt, daß Jesus sah, wie wenig die Begeisterung, die er weckte, wegen des Grundes, auf dem sie ruhte, eine wirkliche Empfänglichkeit für das Beste, was er zu bringen hatte, verbürgte (2, 25). Er sah, daß seine ersten Anregungen nicht in die Tiefe gingen, auch bei seinen engeren Landsleuten nicht.

Vollends nicht bei den Bewohnern der Hauptstadt, denen doch seine Wirksamkeit auf dem Feste vor allem galt. Hier freilich hatte die Unempfänglichkeit, auf welche Jesus traf, noch einen besonderen Grund. Hier war man gewöhnt, in allen religiösen Angelegenheiten Weisung und Leitung von oben her zu empfangen, von der Hierarchie, die in Jerusalem ihren Sitz und ihren unmittelbarsten Einfluß hatte. Noch war kein feindseliger Schritt von ihrer Seite geschehen: aber daß die Hierarchie nach dem Auftritt im Tempel Jesu nicht sehr hold sein konnte, das mußte sich jeder sagen. So war von vornherein in der Hauptstadt die Neigung gering, sich mit dem einzulassen,

der es gewagt hatte, den Volkshäuptern unbequem zu werden. Eine Bevölkerung, auf welcher der schwüle Druck einer Hierarchie lastet, ist eben nicht so leicht geistig in Bewegung zu setzen; und was sich in der übrigen Festversammlung etwa regte, war noch nicht stark genug, um einen irgend nennenswerthen Impuls zu geben. In der hauptstädtischen Bevölkerung war es sicher überwiegend kühle Zurückhaltung, die Jesu begegnete; und wo doch ein gewisses Interesse sich zu regen begann, da wagte es nicht laut zu werden, so lange die Volkshäupter sich in Schweigen hüllten. Solche, die ihren Kreisen näher standen, wußten freilich noch genauer, wie es dort stand. Es ist eben gegen die Natur einer jeden Hierarchie, eine Autorität anzuerkennen, die nicht von der ihrigen legitimirt ist. Ehe noch die tonangebenden Kreise ein eigentlich feindseliges Wort gegen Jesum gesagt hatten, stand er unter ihrem Banne. Das konnte Niemand stärker fühlen, als die Mitglieder des Sanhedrin selbst. Als eines derselben, ein gefeierter Schriftgelehrter von der pharisäischen Partei mit Namen Nakdimon (gräzisirt: Nikodemus, vgl. 3, 1. 10), sich soweit von Jesu angeregt fühlte, daß er sich entschloß, ihn persönlich aufzusuchen, wagte er es doch nicht, dies am hellen Tage zu thun (3, 2). Seine Kollegen durften es nicht wissen, daß er mit dem Galiläer Beziehungen unterhielt. Was uns von den Verhandlungen Jesu mit ihm mitgetheilt wird, ist das Einzige, was uns einige tiefere Blicke in die damalige Situation und Wirksamkeit Jesu thun läßt. Man hat ja freilich gemeint, diese Verhandlungen seien eben erdichtet, um das Christenthum von dem Vorwurf zu entlasten, daß es nur bei dem geringen Volke Eingang gefunden habe. Aber Jesus selbst hat doch den Rathschluß des Vaters gepriesen, wonach seine Offenbarung den Weisen und Gebildeten verborgen blieb (Matth. 11, 25), und ein Paulus hat sich durchaus nicht geniert, zu bekennen, daß es nicht die Weisen seien, die zur Gemeinde berufen waren (1 Kor. 1, 26 ff.). Daraus, daß dem Evangelisten diese Scene von repräsentativer Bedeutung ist für die gesamte Wirksamkeit Jesu in Jerusalem, folgt nicht, daß Nikodemus nur eine typische Figur ist und das ganze Gespräch eine freie Entwickelung seiner theologischen Anschauungen. Wenn man aber wenigstens zweifelnd frug, wie denn Johannes zur Kenntniß dieses nächtlichen Gesprächs gekommen sein könne, so übersah man, daß das

Motiv, aus welchem Nikodemus Jesum bei Nacht, d. h. in der Dunkelheit aufsuchte, ja keineswegs ausschließt, daß er denselben von seinen vertrauten Anhängern umgeben fand.

Höchst charakteristisch ist die Art, wie der Schriftgelehrte sich bei Jesu einführt. Er erklärt sich im Namen so mancher Anderen bereit, ihn als gottgesandten Lehrer anzuerkennen, als welchen ihn seine Wunder beglaubigt haben (3, 2). Er hat es wohl gemerkt, daß Jesus sein letztes Wort noch nicht gesprochen: ihm, der selbst ein Lehrer in Israel, soll er es im Vertrauen rund heraus sagen, worauf er eigentlich hinaus wolle, welches denn die neue Lehre sei, die er seinem Volke zu bringen habe. Jesus aber läßt sich auf dies Verlangen garnicht ein, sondern tritt ihm entgegen mit der praktischen Forderung eines völlig neuen Lebensanfanges, die er an jeden zu richten habe, der an der nahenden Heilszukunft, dem Gottesreiche, Antheil nehmen wolle (3, 3). Es ist die Forderung der Sinnesänderung, mit der schon der Täufer auftrat, mit der Jesus selbst später sein Wirken in Galiläa begann (Mark. 1, 5), nur dem gesetzesstrengen Manne gegenüber, der ja in seiner Weise immer nach der Erfüllung des göttlichen Willens gestrebt und sich grober Laster und Sünden enthalten hatte, mehr positiv hinweisend auf den Beginn eines neuen höheren Lebens, wie es ihm bis dahin noch gänzlich gefehlt hatte. Eine solche Forderung schien nun freilich dem selbstzufriedenen Pharisäer wohl ganz angemessen für Zöllner und Sünder: aber daß Jesus dieselbe an ihn und Seinesgleichen richtete, das mußte ihm doch völlig widersinnig erscheinen. Denn selbstverständlich war es nicht ein Mangel an Verständniß, wenn der an die Bilderrede des Alten Testaments gewöhnte Schriftgelehrte sich stellte, als könne er dies Wort von einer neuen Geburt nicht begreifen, und mit der halb ironischen Hinweisung auf die Unmöglichkeit eines neuen Lebensanfanges im physischen Sinne jedes Eingehen auf ein schon in seinem buchstäblichen Sinne so widersinniges Wort, dem er schlechterdings keine Bedeutung abgewinnen konnte, ablehnte (3, 4).

Eben weil es ihm ja nicht an Verständnißfähigkeit fehlte, die durch weitere Belehrung gehoben werden konnte, sondern an der Willigkeit, die Forderung Jesu an sich herankommen zu lassen, wiederholte Jesus einfach seine Forderung, indem er bevorwortete, daß zu

ihrer Erfüllung freilich nicht eine Waſſertaufe genügen könne, wie die johanneiſche, die immer nur den menſchlichen Entſchluß zur Sinnesänderung abbildete, ſondern daß es dazu der Geiſtesgabe der meſſianiſchen Zeit bedürfe (3, 5). Denn der Geiſt allein könne ein höheres Leben erzeugen, wie es auf Grund des natürlichen Lebens, das aus der leiblichen Geburt ſtammt, ſich nun einmal von ſelbſt nicht entwickele (3, 6). Daß wir hier ein echtes Jeſuswort haben, erhellt ſchon daraus, daß der ſpezifiſch johanneiſche Begriff einer Geburt aus Gott dem hier entwickelten einer Geburt aus dem Geiſte ebenſo völlig heterogen iſt, wie die Anſchauung von dem Geiſt als Prinzip eines neuen Lebens der johanneiſchen Auffaſſung von den Wirkungen des Geiſtes. Nur die dogmatiſtiſche Deutung des Wortes Jeſu hat in daſſelbe eine geſchichtlich unmögliche und darum von der negativen Kritik aufgegriffene Beziehung auf die chriſtliche Taufe eingetragen und in die Ausführung 3, 6 die Lehre von der Erbſünde, während nach johanneiſchem Sprachgebrauch dort lediglich von der leiblichen Geburt die Rede iſt, mit der das wahre geiſtige Leben an ſich noch nicht gegeben ſei. Eben darum dürfe Nikodemus ſich nicht wundern, daß Jeſus ſeine Forderung ſo allgemein ſtelle, da nicht ein beſonderer Grad von Sündhaftigkeit dieſelbe bedinge, ſondern der allgemeine Gegenſatz des von Jeſu verlangten höheren Lebens und des natürlichen, der darum ihre Nothwendigkeit zu einer ſchlechthin allgemeinen mache (3, 7). Mit ſeiner Polemik gegen die Ablehnung jedes Eingehens auf die Vorſtellung einer ſolchen Neugeburt zeigt Jeſus ſchon hier an einem Gleichniß, wie auch bei dieſem Vorgange die Ordnungen des höheren Lebens ihr Analogon finden im Gebiete des Naturlebens: und zwar greift er zu dem Gleichniß vom Winde, weil im Hebräiſchen, wie im Griechiſchen Geiſt und Wind durch daſſelbe Wort bezeichnet werden. Allerdings läßt ſich Weſen und Hergang einer ſolchen Geburt aus dem Geiſte nicht theoretiſch demonſtriren, ſie will praktiſch erfahren ſein. Wie man an dem Brauſen des Windes ſein Wehen erfahrungsmäßig wahrnimmt, ohne doch ſeinen Urſprung oder ſein Ziel ergründen zu können, ſo iſt auch jene Geiſteswirkung geheimnißvoll in ihrem Hergange, aber wahrnehmbar in ihren Erfolgen (3, 8). Daß trotzdem Nikodemus die Möglichkeit eines ſo geheimnißvollen Vorganges bezweifelte, erſchien Jeſu mit Recht bei dem gefeierten Lehrer

Israels auffällig (3, 9 f.). Denn als solcher mußte er wissen, daß die Schrift Alten Testaments überall für die messianische Zeit eine Geistesausgießung in Aussicht stellte, welche Israel zum Dienste seines Gottes tüchtig machen werde und also auch dieses von ihm verlangte neue Leben müsse erzeugen können, daß aber freilich die Bedingung dieser wie jeder anderen Gotteswirkung und darum auch der Erfahrung jenes Herganges, der gläubige Gehorsam gegen das Wort der Gottgesandten sei, wie Nikodemus ihn durch seine Ablehnung der von Jesu gestellten Forderung eben verweigert hatte.

Erst nachdem Jesus durch diesen indirekten Tadel den Nikodemus zum Schweigen gebracht hat, deckt er demselben den tiefsten Grund auf, welcher ihn und Seinesgleichen hindert zu empfangen, was die neue Zeit ihnen bringen will. Zu lernen war er gekommen: aber als das, was Jesus ihm sagt, seinen hergebrachten Anschauungen widerspricht, da weist er es ab. Es fehlt ihm an der Willigkeit, das Wort der Gottgesandten anzunehmen. Schon das Zeugniß des Täufers von dem erschienenen Messias hatten die Standes- und Gesinnungsgenossen des Schriftgelehrten ebensowenig willig angenommen, weil es ihren Voraussetzungen nicht entsprach. Und doch hat jener nur bezeugt, was er selbst erfahren, als er den Geist auf Jesum herabkommen sah, wie Jesus von der Geistestaufe redet, nachdem er selbst sie empfangen, so daß sie beide nur reden, was sie mit unumstößlicher Gewißheit wissen (3, 11). Die Art, wie sich Jesus hier mit dem Täufer zusammenfaßt, schließt jede Deutung aus, welche hier nur den Evangelisten die Grundanschauung seines Prologs ihm in den Mund legen läßt. Noch handelt es sich garnicht um einen Glauben an seine Person, sondern um den Glauben an sein Wort, zu dem Nikodemus verpflichtet ist, da er ihn selbst als von Gott gesandt anerkannt hat. Damit kommt Jesus auf den Wunsch zurück, mit dem der Schriftgelehrte zu ihm gekommen war. Er sollte ihm sagen, was er denn Neues zu verkündigen habe. Aber das Neue, was er zu verkündigen hat, ist die Art, wie er nach Gottes Rath die Heilsvollendung herbeiführt: und wenn er keinen willigen Glauben findet für das, was er von irdischen Dingen redet, indem er sagt, was er von den Menschen zu fordern hat, damit sie tüchtig und geschickt werden zu der bevorstehenden Heilsvollendung, wie soll er hoffen,

Glauben zu finden, wenn er von himmlischen Dingen redet, da das, was er von jenen göttlichen Rathschlüssen zu verkündigen hat, ihren bisherigen Anschauungen von der nahenden Heilsvollendung noch ungleich mehr widersprechen wird? (3, 12). Und doch muß er diesen Glauben verlangen, da er und kein Anderer von diesen himmlischen Dingen etwas weiß. Mit einem bekannten bildlichen Ausdruck des Alten Testaments (5. Mos. 30, 12. Prov. 30, 4, vgl. Röm. 10, 6) hatte Jesus gesagt, so wenig Jemand im Stande sei, in den Himmel hinaufzusteigen, so wenig könne irgend einer von diesen göttlichen Rathschlüssen etwas wissen (3, 13). Das hatte den Evangelisten erinnert an das Herabkommen Jesu vom Himmel und an die unmittelbare Erkenntniß, die er dort von den himmlischen Dingen gewonnen. Unzweifelhaft hat er diese seine Anschauung in das Wort Jesu eingetragen, wenn er auch gänzlich unschuldig ist an der wortwidrigen Beziehung auf die Himmelfahrt Jesu, welche die dogmatistische Auslegung hier gefunden hat. Jesus selbst aber hat seine einzigartige Erkenntniß der göttlichen Heilsrathschlüsse hier ausdrücklich nicht auf seinen himmlischen Ursprung zurückgeführt, sondern auf seinen einzigartigen Beruf, den er, genau wie in der älteren Ueberlieferung, mit dem Namen des Menschensohnes andeutet.

Wenn somit Jesus dem Schriftgelehrten seinen Wunsch ganz zu weigern schien, so konnte er doch nicht umhin, ihn wenigstens einen Blick thun zu lassen in jene Welt himmlischer Dinge, die sich ihm erst ganz aufthäte, sobald er mit rückhaltlosem Glauben das Wort Jesu annehmen wollte. Freilich mußte er dann erst wissen, wer der war, der zu ihm rede: und Jesus verbarg sich nicht, daß es dem Pharisäer schwer sein mußte, in dem unscheinbaren Rabbi aus Nazaret den Erwählten Gottes zu erkennen. Darum wies er auf eine Zukunft hin, wo nach Gottes Rath derselbe vor allem Volk offenbar werden müsse. Hatte Moses einst in der Wüste das eherne Schlangenbild erhöht, damit im vertrauensvollen Aufblick zu ihm das todeskranke Volk genese (4. Mos. 21, 8), so mußte einst auch der gottgesandte Menschensohn vor allem Volk erhöht werden, damit er erkannt werde als der Messias Gottes und im gläubigen Vertrauen auf ihn das Volk das Heil finde (3, 14 f.). Wie es zu einer solchen Erhöhung kommen werde, die ihn vor Aller Augen kund mache als den, der er war, das wußte Jesus nicht: wie Zeit und Stunde, so überließ er auch

die Art und Weise in fröhlicher Zuversicht seinem Vater im Himmel. Aber warum sollte diese Zukunft nicht schon Gegenwart werden, warum sollte Gott nicht den Messias gleich jetzt beim Beginne seiner Laufbahn vor allem Volk verherrlichen? Hier that sich Jesu eines jener himmlischen Geheimnisse auf, welche nur er kannte, der den Rathschluß Gottes durchschaute in seinen verborgensten Tiefen. Der Täufer hatte noch geglaubt, die messianische Zeit werde damit beginnen, daß der Messias das Gericht halte, um mit den darin bewährten Gliedern des Volkes das vollendete Gottesreich aufzurichten: und diese Erwartung war ohne Zweifel die im ganzen Volke herrschende. Erfüllte sie sich, dann freilich mußte der Messias von vorn herein erhöht werden vor allem Volk, dem er in seiner vollen Herrlichkeit als Richter offenbar wurde. Jesus wußte, daß es anders beschlossen war im Rathe der ewigen Liebe. Begann jetzt das Gericht, dann war das ganze Volk verloren. Wer sollte bestehen vor den Augen des allein Heiligen? Nicht zu richten, sondern zu erretten war er gekommen, den Weg des Heils sollte er den verlorenen Kindern seines Volkes zeigen, damit Alle in der bevorstehenden Heilszukunft der seligen Vollendung theilhaftig würden. Dazu hatte der Vater den Sohn gesandt, den Einziggeliebten, um durch ihn dem ganzen Volke thatsächlich seine unergründliche Liebe kundzuthun (3, 16 f.). Später hat Jesus dies Geheimniß des Gottesreiches dem ganzen Volk in seinen Gleichnissen verkündet, wonach das messianische Gericht aufgeschoben blieb bis zur Vollendung seines Werkes (Matth. 13, 24—30. 47 f.); und ohne Bild und Gleichniß hat er gesagt, daß er gekommen sei, zu suchen und zu retten, was verloren war (Luk. 19, 10). Aber nur um so mehr blieb es dabei, daß von der gläubigen Annahme seiner Person und seines Wortes, auch da, wo dasselbe allen hergebrachten Anschauungen und Erwartungen aufs Schroffste widersprach, alles Heil abhänge. Wer diesen Glauben verweigerte, der hatte es sich selbst zuzuschreiben, wenn er von der durch ihn gebrachten Errettung ausgeschlossen wurde und dem Gerichte verfiel (Joh. 3, 18). Hieran knüpft der Evangelist eine Reflexion darüber an, wie dies von Jesu gedrohte Selbstgericht des Unglaubens sich thatsächlich in der ganzen späteren Geschichte seiner Wirksamkeit vollzogen hat, theilweise geradezu in Worten des Prologs, überall in

echt johanneischer Lehrweise (3, 19—21). Auch vorher schon zeigt sich die Hand des Evangelisten, zwar nicht in dem Namen des eingeborenen Sohnes, der auch hier keinen metaphysischen Sinn hat, aber in der ganz dogmatischen Formulirung der in der Erscheinung Christi sich vollziehenden Liebesoffenbarung Gottes und ihrer Beziehung auf die gesamte Sünderwelt, die mit einem erst der apostolischen Lehrsprache eignenden Ausdruck ausgesprochen wird, so wie in der Auffassung der Heilsvollendung als des ewigen Lebens, das der Gläubige in seinem Glauben schon diesseits besitzt. Vor allem aber hat der Evangelist in dem Bildwort von der Jesu bevorstehenden Erhöhung (3, 14), wie er später selbst sagt (12, 32 f.), einen geheimnißvollen Fingerzeig gesehen auf die Art, wie Jesu diese Erhöhung widerfuhr. Durch seine Erhöhung ans Kreuz haben ihm die Feinde selbst verhelfen müssen zu der Erhöhung (vgl. 8, 28), die ihm in seiner Auferstehung und in seinem Hingange zum Vater zu Theil geworden. Auf diese Kreuzerhöhung hat er jenes Wort Jesu gedeutet, obwohl der Typus der ehernen Schlange, die sicher in der alten Erzählung nicht das Heilsvermittelnde war, keine Analogie mit dem am Kreuze sterbenden Erlöser hat. Auch bot die gegenwärtige Situation Jesu keinen Anknüpfungspunkt, um seinen Tod als Mittel der ihm bevorstehenden Erhöhung zu denken, von dem doch Jesus hier als von einer selbstverständlichen Sache spräche, nur um darauf hinzuweisen, daß auch für die Aneignung des durch ihn gewirkten Heils der Glaube die schlechterdings nothwendige Bedingung sei (3, 15). Aber durch den Schleier dieser johanneischen Auffassung und Deutung blickt noch klar der ursprüngliche Gang der Rede Jesu hindurch.

Es ist ganz in der Weise des vierten Evangeliums, daß über den Erfolg dieses Gespräches nichts erzählt wird. Auf den Inhalt desselben kam es dem Erzähler an, nicht auf die sich daran anknüpfende Geschichte. Aber der Fortgang unserer Erzählung wird uns zeigen, daß für Nikodemus dieses Nachtgespräch nicht verloren war. Auch für Jesum war es nicht ohne Bedeutung. Die Erfahrung, die er mit diesem Manne machte, brachte nur das Resultat seiner gesamten

Wirksamkeit auf dem Feste zum Abschluß. Das Volk, insbesondere die Bevölkerung der Hauptstadt, war für seine eigentlich messianische Wirksamkeit noch nicht reif. Der Täufer hatte sein Werk noch nicht vollendet. Jesus mußte sein eigener Wegbereiter werden. In diesen Erfahrungen sah er den Wink Gottes, sich auf eine mehr vorbereitende Wirksamkeit zurückzuziehen. Welche andere Gestalt konnte dieselbe annehmen, als die von Gott selbst seinem prophetischen Vorläufer gewiesene? Oder wählte er diese von der Hierarchie anstandslos zugelassene Gestalt, um vor jeder Störung seiner Wirksamkeit durch die bereits argwöhnisch gewordenen Volkshäupter sicher zu sein?

So begab Jesus sich denn, wie es scheint unmittelbar nach Vollendung des Festes, in die Landschaft Judäa's und begann, das Volk zur Bußtaufe zu rufen, wie der Täufer gethan hatte (Joh. 3, 22). Zwar er selbst konnte die Wassertaufe nicht vollziehen (4, 2), ohne den Schein zu erwecken, als verzichte er darauf, jener Größere zu sein, den der Täufer angekündigt hatte. Aber auch dieser hatte ja zum Vollzug der Taufe sich Jünger zugesellt, und Jesus, der seinen Johannes bei sich hatte, fand wohl unter den Anhängern, die sich am Fest um ihn geschaart (2, 17), noch manchen, der bereit war, ihn in seiner Wirksamkeit zu unterstützen. Bei dem völligen Schweigen, mit welchem der Evangelist über diese Taufwirksamkeit Jesu hinweggeht, ist es ganz vergeblich, über die Art zu grübeln, wie Jesus dieselbe zur Vorbereitung seiner eigentlich messianischen Wirksamkeit benutzte. Unmöglich ist nur, daß er dem von dem Täufer eingeführten Ritus irgendwie eine andere Bedeutung unterlegte, wohl gar schon jetzt das Taufen im spezifisch christlichen Sinne begann: denn der Evangelist deutet ausdrücklich an, daß seine Taufe als ganz mit der johanneischen auf gleicher Stufe stehend betrachtet wurde (3, 26. 4, 1). Nicht einmal, daß er auf sich als den Gekommenen hinwies bei der Taufe, wie Johannes auf den Kommenden, hat irgend eine Wahrscheinlichkeit, da er dies selbst in seiner eigentlich messianischen Wirksamkeit doch nur indirekt that. Daß seine Bußpredigt auch ohne dies einen anderen Hintergrund hatte und damit einen anderen Charakter annehmen mußte, als die johanneische, erhellt von selbst aus dem, was das Gespräch mit Nikodemus uns über seine sehr andersartige Auffassung der nahenden Heilszukunft gezeigt hat. Jedenfalls ist es ein

schlagender Beweis für die Geschichtlichkeit der dem vierten Evangelium zu Grunde liegenden Erinnerungen, wenn es allein von dieser zeitweisen Rückkehr Jesu zur Wirksamkeit des Täufers erzählt, da, je höher in ihm die Vorstellung von der Person Jesu sich steigert, um so weniger dem Evangelisten einfallen konnte, ihn gleich nach der feierlichen Eröffnung seiner öffentlichen Wirksamkeit seinem Vorläufer in derselben gleichzustellen.

Wo Jesus wirkte, wissen wir nicht; wahrscheinlich wird auch er sich irgend eine passende Stelle des Jordanthals aufgesucht haben. Mit dem Täufer kreuzten sich seine Wege nicht; dieser hatte seinen Taufplatz am südlichen Jordan bereits verlassen. War es etwa die Folge jener Deputation des Sanhedrin, daß der Täufer, wenn die Behörde auch damals keinen Grund zum Einschreiten gefunden hatte, dennoch auf die Länge Kollisionen befürchtete, die seiner Wirksamkeit hinderlich sein konnten? Oder lag es von vorn herein in seinem Plane, nachdem er so lange im Süden gewirkt hatte, auch der Bevölkerung der Nordprovinz näher zu kommen? Freilich ist uns das Joh. 3, 23 genannte Aenon bei Salim, wo er taufte, gänzlich unbekannt, aber die Angaben der Kirchenväter weisen hoch in den Norden hinauf; und da 3, 25 auszuschließen scheint, daß Johannes noch in Judäa wirkte, so wird man wohl an eine galiläische oder peräische Gegend denken müssen. Uebrigens schließt die Bemerkung, daß der Ort wasserreich war, keineswegs aus, daß derselbe im Jordanthal lag, da der Jordan schwerlich überall tief genug war, um darin zu taufen. Jedenfalls hatte so die baptistische Bewegung zwei Mittelpunkte gewonnen und konnte dadurch nur verstärkt werden. Ja, es stellte sich bald heraus, daß der Taufplatz Jesu doch noch eifriger aufgesucht wurde, als der des Johannes (3, 26). In dem Maße, in welchem die Wirksamkeit Jesu hier der unmittelbaren Kontrole der Hierarchie entrückt war, konnte die Bevölkerung der Landschaft Judäa's, konnten selbst die Hauptstädter eher die Unbefangenheit und Freudigkeit gewinnen, sich dem Einfluß derselben hinzugeben. Die Kunde davon gelangte auch zu dem Kreise des Täufers. Unser Evangelist hat die Erinnerung aufbewahrt, wie ein Judäer an dem Taufplatz des Johannes erschien und davon erzählte. Es ist echt menschlich, daß die Schüler des Täufers sich von dieser Kunde peinlich berührt

fühlten, zumal sich daran ein Streit darüber knüpfte, welchen Reinigungstaufe wohl die höhere und wirksamere sei, und daß sie sich bei ihrem Meister darüber beschwerten, wie jener sein Nachfolger, der erst durch ihn selbst beim Volke eingeführt sei, nun das ganze Volk zu sich herüberziehe (3, 25 f.). Gerade die mehr andeutende Darstellungsweise unseres Evangelisten schließt jeden Gedanken an eine Erdichtung dieser Scene aus: ihm genügt es, daß dieselbe der Anlaß zu einem neuen Zeugniß des Täufers für Jesum wurde.

Gegenüber solcher eifersüchtigen Regung seiner Schüler nämlich machte der Täufer darauf aufmerksam, daß jeder Erfolg ein gottgegebener sei, und so auch der seines großen Nachfolgers. Er wies darauf hin, wie er selbst sich nur für den Vorläufer des Messias erklärt habe und darum auf dessen größeren Erfolg nicht eifersüchtig sein könne (3, 27 f.). Er knüpfte an das dem Alten Testament so geläufige Bild an, wonach das Verhältniß Jehova's zu seinem Volk als ein eheliches dargestellt wird (Jes. 54, 5. Hos. 2, 18 f.). Nach demselben Bilde war nun der Messias der Bräutigam: er, sein Vorläufer, der Freund, der dem Bräutigam die Braut geworben. Wie aber der Freund des Bräutigams sich neidlos freue über den Jubel des Glücklichen, der die Braut gewonnen, so könne auch er nur sich freuen über den Zudrang des Volkes zu Jesu. Er erblickt darin bereits den nahen Anbruch der messianischen Zeit, in welcher die volle Vereinigung des Messias mit seinem Volk sich vollzieht, wie am Hochzeitstage die Verbindung von Braut und Bräutigam (3, 29). Es liegt in seinem Verhältniß zum Bräutigam von selbst, daß die Rolle des Brautwerbers in dem Maße zu Ende geht, in dem dieser frohe Tag sich naht. Jener muß wachsen, er aber muß abnehmen (3, 30). Wußte er doch, daß dieser letzte und höchste Gottgesandte hoch über Allen stehe, denen bisher auf Erden ein Wort göttlicher Offenbarung zu reden verliehen sei (3, 31), weil er den Geist habe ohne Maß und darum überall Gottes Worte rede, d. h. das vollkommene Organ göttlicher Offenbarung sei (3, 34), daß ihm als dem erwählten Gegenstande der göttlichen Liebe die Ausführung aller göttlichen Rathschlüsse übergeben sei (3, 35). So konnte er schließlich die eifersüchtigen Jünger, die diese Hoheit Jesu so ganz verkannten, nur warnend darauf hinweisen, daß, wer ihm nicht gehorsame, dem

in dem nahenden Gericht hereinbrechenden Zorne Gottes unrettbar verfalle (3, 36).

Wir wissen nicht, wie Johannes zur Kenntniß dieser Täuferworte gekommen. Hatte etwa Andreas in Folge derselben seine Beziehungen zu dem alten Meister völlig abgebrochen, um fortan dem neuen in gleicher Weise zu dienen, und nun die Kunde davon zu dem Kreise Jesu gebracht? Jedenfalls begreift sichs leicht, daß bei ihrer Wiedergabe, da Johannes sie ja nicht selbst gehört, besonders stark seine eigenthümliche Lehrweise sich eingemischt hat, wie ja 3, 32 sichtlich Reflexionen des Prologs anklingen, die mit 3, 26 kaum vereinbar sind. Vor allem ist klar, daß er auch hier in ein Wort des Täufers von der einzigartigen Würdestellung Jesu, der die einzigartige Berufsausrüstung desselben entspreche, seine tiefere Erkenntniß von dem himmlischen Ursprunge Christi hineingelegt hat, so daß nun die durch Christum gebrachte Offenbarung theils auf die unmittelbare Erkenntniß, die er vom Himmel mitgebracht (3, 31 f.), theils, was dem Standpunkt des Täufers allein entspricht, auf die Geistesausrüstung bei der Taufe (1, 32) zurückgeführt erscheint. Jedenfalls erinnert das letzte Wort, das wir aus dem Munde des Täufers hören (3, 36), noch deutlich an das göttliche Zorngericht, von dem seine Verkündigung ausging (vgl. Matth. 3, 7). Wie lange nach diesem Zwischenfall Jesus noch seine Taufwirksamkeit fortsetzte, wissen wir nicht. Wir wissen nur aus einem gelegentlichen Worte Jesu (4, 35), daß sie vom Osterfest, d. h. von Mitte April, bis Anfang Dezember, also über sieben Monate dauerte. Ganz vergeblich hat man, weil man diese Länge derselben nicht begreifen zu können glaubte, jenes unmißverständliche Wort Jesu umzudeuten versucht. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß, wenn Jesus ursprünglich beabsichtigte, sein Volk dort aufzusuchen, wo nach seiner ganzen gottgeordneten Geschichte nun einmal der Schwerpunkt des ganzen Volkslebens lag, ihm, als er die Hauptstadt verlassen mußte, sich zunächst die Landschaft Judäa zum Schauplatz seiner Wirksamkeit darbot, auch der zunächst vorbereitenden, auf die er sich verwiesen sah. Erst sehr allmählich konnte es sich herausstellen, wie diese am stärksten unter dem Einfluß der Hierarchie stehende Provinz für dieselbe am wenigsten zugänglich sei: und er mußte es Gott überlassen, ihm zu zeigen, wann seine

Pflicht gegen diesen Landestheil, an den er sich zunächst gewiesen sah, erfüllt sei.

Wie dies geschah, ist dem Evangelisten noch klar genug in Erinnerung geblieben. Jesus brachte in Erfahrung, daß die Pharisäer auf den steigenden Einfluß, den er gewann, aufmerksam wurden (4, 1). Zwar deutet der Evangelist mit keinem Worte an, daß Jesus schon jetzt von Verfolgungen der Pharisäer bedroht war oder sie befürchtete, wozu auch noch gänzlich kein Anlaß vorlag. Aber echt geschichtlich ist es, daß die Partei, welche bisher am unbestrittensten das Volk beherrscht hatte, auch zuerst mit eifersüchtiger Aufmerksamkeit den verfolgte, der einen stetig wachsenden Einfluß auf dasselbe gewann. Daß über kurz oder lang in Folge davon Konflikte mit dieser Partei eintreten mußten, welchen er zwar dereinst nicht ausweichen konnte, welche er aber gerade in dieser seiner vorbereitenden Wirksamkeit vermeiden mußte, um nicht seiner späteren eigentlich messianischen Wirksamkeit von vorn herein unliebsame Hinderungen zu bereiten, war Jesu klar. Darin sah er den Wink Gottes, daß das Ende dieser Wartezeit, die er gewiß mit nicht geringer Selbstverleugnung ausgeharrt hatte, gekommen sei. Mußte er Judäa verlassen, so hinderte ihn nichts mehr, in seine Heimathsprovinz zurückzukehren. Da es durchaus nicht ausgeschlossen ist, daß auch Galiläer wie einst zum Täufer, so auch zu seinem Taufplatz hinausströmten, so hatte er wohl schon in Erfahrung gebracht, wie die dortige, dem Einfluß der Hierarchie mehr entrückte Bevölkerung, seiner Wirksamkeit zugänglicher war, und so konnte er hoffen, nun endlich dort, frei von dem Banne der Hierarchie, seine eigentlich messianische Wirksamkeit zu beginnen.

So brach Jesus nach Galiläa auf (Joh. 4, 3). Seine Anhänger, die ihn bei seiner Taufwirksamkeit unterstützt hatten und wohl sämtlich Galiläer waren, begleiteten ihn auf der Heimreise (4, 8). Der Evangelist bemerkt ausdrücklich, daß es nicht seine Wahl war, wenn er durch Samaria zog, daß dieser Weg sich ihm als der natürliche und nothwendige darbot (4, 4). Was er dort von überraschenden Erfolgen fand, es war von ihm nicht aufgesucht: es war ihm von seinem Vater gegeben.

3. Am Jakobsbrunnen.

Zwischen Judäa und der Nordprovinz Galiläa lag das Gebiet von Samaria. Seit Herodes des Großen Zeit war dasselbe eine Provinz des jüdischen Reiches, und seit der Absetzung des Archelaus stand es mit Judäa unter dem römischen Prokurator. Allein eine tiefgewurzelte Erbfeindschaft trennte die Juden von den Samaritern, die jenen für halbe Heiden galten (vgl. Matth. 10, 5). In der That war ihre Abkunft recht zweifelhaft. Nach dem Untergange des Nordreiches und der Wegführung der zehn Stämme hatte Salmanassar in die verödeten Landschaften heidnische Kolonisten aus verschiedenen Provinzen seines Reiches verpflanzt, nach deren bedeutendster die Samaritaner noch jetzt gern als Chutäer bezeichnet wurden. Das Alte Testament zählt die Nationalgötzen auf, die sie mitbrachten (2. Kön. 17, 29 ff.). Aber bald vermischten sich diese Fremdlinge mit den Resten der israelitischen Bevölkerung und nahmen den Jehovakult an. Die Samaritaner selbst fühlten sich als Israeliten und wollten zum Hause Josephs gehören. Nach der Rückkehr der beiden Stämme des Südreiches aus dem Exil begehrten sie den Anschluß an den neu zu errichtenden Centralgottesdienst. Aber die Antipathie, welche die junge Kolonie gegen alles heidnische Wesen mitbrachte, übertrug sich auf diese Bevölkerung unreinen Blutes und zweifelhafter Rechtgläubigkeit: und sie wurden von Josua und Serubabel zurückgewiesen. Seitdem hinderten sie, soviel sie konnten, den Bau des Tempels und der Mauern Jerusalems, und die dadurch hervorgerufene Erbitterung führte endlich zur offenen Trennung. Die Samaritaner erbauten auf dem Berge Garizim im Süden der Stadt Sichem ihren eigenen Jehovatempel: und auch nachdem derselbe nach 200jährigem Bestande von Johannes Hyrkanus zerstört war, blieb der Berg ihre heilige Kultusstätte. Stets standen sie in der seleukidischen, wie in der römischen Zeit auf Seiten der Nationalfeinde, an dem letzten Freiheitskampfe der Juden haben sie keinen Theil genommen.

Als die Erbfeinde der Nation galten sie zu Jesu Zeit (vgl. Joh. 8, 48). Man überhäufte sich gegenseitig mit Schimpfworten und Verdächtigungen: wenn die Festpilger durch Samarien zogen, fehlte

es nicht an Neckereien, ja an tückischen Gewaltthaten. Am liebsten ging man sich ganz aus dem Wege (Joh. 4, 9), wenn auch die Schroffheiten der späteren rabbinischen Tradition, wonach man kein Brot und keinen Wein von einem Samariter annehmen durfte, sich von selbst verboten, als noch der Pilgerweg durch Samaria führte (vgl. 4, 8). Dennoch war das Volk mit Israel gleichen Glaubens. Sie verehrten den Einen Gott der Väter, ja sie vermieden mit Sorgfalt alle anthropomorphistischen und anthropopathischen Ausdrücke und duldeten kein Bild Jehova's. Von den heiligen Schriften der Juden erkannten sie nur den Pentateuch an, und sie hielten, soweit es ihre Ausschließung vom Nationalheiligthum erlaubte, streng an seinen Satzungen fest. Aber sie verwarfen nicht nur die gesammte pharisäische Tradition, auch gegen die ganze prophetische Fortbildung des Mosaismus hatten sie sich abgeschlossen. Die populäre Messiaserwartung war ihnen fremd, das nationalpolitische Element derselben konnte ihnen nur unsympathisch sein, da sie ja vom „Reich" ausgeschlossen waren. Aber auch sie hofften auf den Messias, nur daß sie ihn, wohl besonders auf Grund einer Stelle der Thora (5. Mos. 18, 15) mehr als sittlich religiösen Reformator dachten, als den großen Bekehrer oder Wiederhersteller. Mit Eifer wurden die altheiligen Erinnerungen des Volkes gepflegt. Nahe bei der Stadt Sichem hatte der Erzvater Jakob einst ein Feld gekauft (1. Mos. 33, 19), wo die Gebeine Josephs begraben sein sollten (Jos. 24, 32). Dort lag ein Brunnen, der nach samaritanischer Tradition von dem Erzvater selbst gegraben war, und der noch heute südöstlich von Nablus (dem alten Sichem) am Fuße des Berges Garizim gezeigt wird.

Am Jakobsbrunnen rastete Jesus, ermüdet von der Reise, zur Mittagszeit. Seine Jünger hatte er zum nahen Städtchen geschickt, um Speise zu kaufen. Der Evangelist, der sich aufs Genaueste in der Gegend orientirt zeigt, nennt seinen Namen Sychar (Joh. 4, 5). Es kann das nicht ein anderer Namen für Sichem sein, wie man einst glaubte, das vom Jakobsbrunnen zu weit ab, durch den Garizim davon getrennt lag. Man meint es in dem heutigen el Askar gefunden zu haben. Dorther kommt eine Samariterin zum Brunnen, um Wasser zu schöpfen: und, wie sie mit ihrem Schöpfgeräth hinablangt, um den Wasserkrug zu füllen, bittet Jesus sie um einen Trunk Wasser.

Nur um das zu erklären, hat der Evangelist die Entfernung der Jünger erwähnt, weil sie das Schöpfgeräth der kleinen Karawane mit sich führten. Es schließt das also durchaus nicht aus, daß Einzelne, wie sein Johannes, bei ihm geblieben waren, und die lebensvolle Ausführlichkeit der folgenden Erzählung bürgt dafür. Neckend nämlich spricht das Weib seine Verwunderung aus, daß er, ein jüdischer Mann, sich herablasse, ein samaritanisches Weib um etwas anzusprechen. Sie weiß wohl, wie hochmüthig sonst der Jude auf den Samaritaner herabblickt: und es ist ihr eine gewisse Genugthuung, daß der Durst ihn treibt, sich soweit zu überwinden und sich zu einer Bitte an die Fremde zu entschließen (Joh. 4, 7—9).

Jesus hatte keine Wirksamkeit in Samarien beabsichtigt, wie sich schon daraus zeigt, daß er am Brunnen vor der Stadt rastet. Aber in der Art, wie das Weib ein Gespräch mit ihm anknüpft, sieht er den Wink Gottes, der ihn heißt, diese Gelegenheit nicht unbenutzt zu lassen, und lenkt, das eigene Bedürfniß vergessend, das Gespräch auf den höchsten Gegenstand seines Berufes. Verwundert sie sich, daß er von ihr zu trinken begehrt, so ist es freilich nur die Schuld ihrer Unkenntniß seiner Person, wenn nicht das Umgekehrte der Fall ist. Denn wenn sie die Gottesgabe kennte, die er, der ihr noch Unbekannte, zu bieten hat, so würde sie ihn um lebendiges Wasser bitten. In einer unmittelbar durch die Situation sich ihm darbietenden Bilderrede bezeichnet er die beseligende Botschaft, die er zu bringen hat, als erquickendes Quellwasser. Das Weib, das natürlich keine Ahnung davon haben kann, daß der fremde jüdische Mann von geistlichen Dingen zu ihr redet, denkt an wirkliches Quellwasser: und billig verwundert sie sich über seine Rede, da er ja ohne Schöpfgeräth aus dem tiefen Brunnen kein Wasser schöpfen kann. Ist es aber anderes Wasser, welches er ihr zu bieten hat, so begreift sie nicht, warum das besser sein soll, als das, welches sie sich selbst hier schöpfen kann: denn dies ist durch die patriarchalischen Erinnerungen geweiht und hat doch dem alten Erzvater genügt für seinen Haus- und Viehstand. Natürlich hat Jesus auch nicht erwartet, daß das Weib ihn verstehe, aber gerade der von dem Weibe geschickt erfaßte Widersinn, den das im eigentlichen Sinne genommene Wort darbot, sollte es zur Ahnung eines höheren Sinnes leiten: gerade das Räthsel, das ihr sein Wort

aufgab, mußte sie anziehen und ihre Aufmerksamkeit spannen. Jesus knüpft daher an ihre Erwiderung an, um es ihr näher zu legen, daß sein Wort im bildlichen Sinne genommen sein wolle. Freilich ist das Wasser, das er ihr bietet, ein höheres, als das aus dem Brunnen, welchen der Erzvater grub. Denn dieses stillt nur vorübergehend den Durst, jenes aber bleibend, weil es dem, der es einmal empfangen, beständig fließt. Ja, seine Kräftigkeit ist so wunderbar, daß es eine bis ins Jenseits reichende Befriedigung gewährt. Auch diese Erklärung bringt aber das Weib nicht weiter, als zu der Vorstellung eines Wunderwassers, das sie des mühevollen Ganges zum Brunnen ein für allemal überhöbe: und wenn sie auch mit der ganzen Vertrauensseligkeit einer wundergläubigen Zeit um dieses Wasser bittet, so malt sich doch noch in der Art, wie sie Jesu die Erwartung vorhält, die sich seinen Worten zufolge daran knüpft, ein leiser Zweifel an der Möglichkeit solcher Gabe (4, 10—15).

Dem Verständniß der Worte Jesu und der Bedeutung seiner Person für sie kommt das Weib damit freilich nicht näher. Es ist eben kein geistliches Bedürfniß in ihr: daher berührt, was Jesus vom geistlichen Dingen redet, keine verwandte Saite in ihr und weckt in ihr nicht das Verständniß. Es giebt aber nur Einen Weg zur Weckung jenes Bedürfnisses, das ist die Erregung des Schuldgefühls. Jesus muß ihren Blick in ihre eigene Vergangenheit lenken, sie auf den wunden Fleck ihres Lebens hinweisen. Unmöglich kann er diese Vergangenheit an sich kennen: denn weder auf dem Angesicht, noch in dem Herzen des Menschen kann man Thatsachen der Vergangenheit lesen. Wenn man vermuthete, daß er sie durch einen glücklichen Zufall erfahren, so gefährdet man die Lauterkeit Jesu, der sich in Folge dessen als Propheten anstaunen läßt. Aber hat ihm Gott das Weib zugeführt, damit er es gewinne für die heilbringende Erkenntniß, so giebt er ihm auch die Mittel, deren er dazu bedarf: und auf einmal steht Vergangenheit und Gegenwart dieses Weibes so klar vor seinen Augen, wie vor dem Blicke dessen, der ins Verborgene sieht. Rufe Deinen Mann und komm hierher! spricht Jesus. Er scheint das Gespräch abbrechen zu wollen und will ihm doch nur die Wendung geben, die es allein fruchtbar machen kann. Dies Wort soll die Frau daran erinnern, daß sie in Sünde und Schande lebt. Noch will sie

dem offenen Schuldbekenntniß ausweichen mit der halbwahren Ausflucht, sie habe keinen Mann. Aber Jesus nimmt sie beim Worte und sagt es ihr gerade heraus, der Mann, mit dem sie jetzt nach fünffacher Ehe lebe, sei nicht wirklich ihr Mann, sondern lediglich ihr Buhle. So ist es denn kein Zweifel, er weiß Alles, was sie gethan hat. Wir wissen nicht, womit die Geschichte ihres fünfmaligen Ehestandes im Einzelnen ihr Gewissen brandmarkte; aber sie weiß, daß es Alles klar daliegt vor seinen Augen. Sie wagt nicht zu leugnen, sie sucht sich nicht zu entschuldigen, sie muß offen eingestehen, daß er Recht hat. „Herr, ich sehe, daß du ein Prophet bist" (4, 16—19).

Es ist darum sicher keine bloße Weiberlist, mit der sie der peinlichen Erörterung ihrer Verhältnisse aus dem Wege gehen will, wenn sie dem Gespräch eine neue Wendung giebt. Es ist freilich auch noch nicht ein persönliches Heilsbedürfniß, das sie zu der Frage treibt, wo sie den Frieden ihrer Seele suchen soll: denn wo solches Bedürfniß in Wahrheit erwacht ist, da weiß man, was man zu thun hat. Aber Jesus hat seinen Zweck erreicht, ihre Gedanken richten sich auf religiöse Dinge. Nun sehen wir, daß dies leichtlebige Weib, das ein Leben voll sündhaften Leichtsinns hinter sich hat, doch nicht ohne religiöse Interessen ist. Die große Streitfrage, welche die Samaritaner von den Juden scheidet, ob man auf dem Berge Garizim oder in Jerusalem anbeten soll, hat ja ohnehin auch ihr volksthümliches Interesse, das wohl in dem Weibe angeregt werden kann, nachdem es gewiß geworden, daß es einen Propheten vor sich hat, und sie ist es, die das Weib Jesu vorträgt (4, 20). Noch ist es Jesu nicht vergönnt gewesen, anders als im Kreise seiner Anhänger von dem zu reden, was seines Lebens höchstes Ziel ist. Das Wort dieses Weibes legt es ihm auf die Lippen.

Er darf in die Zukunft hinausblicken, die er herbeiführen wird. Da wird man weder auf jenem Berge, dessen stumpfer Felskegel jetzt öde vor dem Redenden aufragt, noch in Jerusalem und seinen Tempelvorhöfen anbeten. Es wird eben das Gottesreich gekommen sein, wo die Reichsgenossen überall zu ihrem Vater im Himmel aufblicken, wie er es je und je gethan, und keines besonderen Ortes der Anbetung mehr bedürfen (4, 21). Aber wenn Jesus von dieser Zukunft redet, so soll damit nicht gesagt sein, daß die Streitfrage, welche die beiden

Völker trennt, für die Gegenwart gleichgültig sei. Sie beruht ja darauf, daß die Samaritaner sich losgelöst haben von dem Gange der göttlichen Offenbarungsgeschichte, welche den Tempel in Jerusalem entstehen ließ. Wohl beten beide denselben Gott an, aber die Juden haben ihn erkannt, wie er sich durch die lange Reihe seiner Propheten offenbart hat, weil aus ihnen die große messianische Errettung kommen sollte: die Samaritaner, die willkürlich mit dem Pentateuch abgeschlossen haben, kennen ihn nicht; denn es giebt keine wahre Gotteserkenntniß, als die Erkenntniß Gottes in seinen Offenbarungen. In den prophetischen Offenbarungen hat Gott das aus den Juden kommende Heil vorbereitet, und diese erkennen die Samaritaner nicht an (4, 22). So beleuchtet Jesus von dem Standpunkt der Zukunft aus, auf die er hinwies, die Differenz, welche die beiden Völker in der Gegenwart trennt. Aber jene Zukunft wird bereits Gegenwart durch seine Verkündigung. Ausdrücklich wird hier, wo er von der Gegenwart redet, die Anbetung auf dem Garizim oder in Jerusalem noch nicht ausgeschlossen. Ihm kommt es nur darauf an, daß die Anbetung eine innerliche sei, die von den äußeren Formen, wie Zeit- und Ortbeschränkung unabhängig ist, und eine wahrhafte, d. h. der vollendeten Offenbarung Gottes entsprechende. Denn Gott, der sich in ihm als Vater offenbart, will auch als solcher in kindlichem Sinne angebetet sein (4, 23). Jesus proklamirt nicht eine neue Geistesreligion, noch stellt er einen neuen Gottesbegriff auf: denn daß Gott Geist sei, wissen Juden und Samaritaner gleich gut, ja die letzteren liebten es, diese Wahrheit recht zum unzweideutigen Ausdruck zu bringen. Er beruft sich vielmehr auf diese ihre Erkenntniß als Voraussetzung davon, daß Gott seinem geistigen Wesen entsprechend in wahrhaft geistiger Weise und seiner vollendeten Offenbarung entsprechend als Vater angebetet werden müsse. Dann kommt jene Zukunft von selbst, wo das Gebundensein der Anbetung an irgend eine Kultusstätte wegfällt, wo Juden und Samariter Eines Vaters Kinder geworden sind (4, 24).

Mag sein, daß im Ausdruck auch hier sich manches johanneisch gestaltet hat, die großen Grundgedanken dieser Worte leuchten doch unzweideutig hindurch durch jedes Gewand des Ausdrucks. Unfähig, dieselben ganz zu fassen, und doch ahnend, daß der Jude auf die

große messianische Zukunft hindeute, vertröstet sich das Weib auf das Kommen des Messias, der über all dergleichen erst den letzten Aufschluß geben wird. Wir werden freilich sehen, wie vorsichtig Jesus später in Galiläa mit dem direkten Bekenntniß seiner Messianität zurückhielt. Aber hier fehlten ja alle Voraussetzungen, die dort jene Vorsicht nothwendig machten, weil der Messiashoffnung der Samaritaner, wie wir auch aus dem Worte des Weibes sehen, eben das national politische Element völlig fern lag. Hier war in einer Seele das Verlangen erwacht nach den höchsten Offenbarungen, die der Messias bringen soll, und dieses Verlangen bürgt für ihre Glaubenswilligkeit. Darum hält Jesum nichts mehr zurück, sich vor dem Weibe offen als den erschienenen Messias zu bekennen (Joh. 4, 25 f.).

Um diese Geschichte, die in jedem Zuge den Stempel der Lebenswahrheit trägt, zur Dichtung zu stempeln, dazu bot freilich die Nachahmung der alttestamentlichen Brunnenscenen ein gar zu kümmerliches Motiv. Erst als eine Exegese, welche die Schrift damit zu ehren meint, daß sie allerlei selbsterfundene Grübeleien in sie hineingeheimnißt, entdeckte, daß jenes Weib eine Repräsentantin des samaritanischen Volkes sei, ihre fünf Männer die Götzen, die sie einst angebetet, ihr jetziger Mann Jehova, mit dem sie doch nicht in rechtschaffener Ehe lebten, weil sie ihn nicht anbeteten, wie sie sollten, zog die Kritik daraus den sehr nahe liegenden Schluß, daß dann die ganze Erzählung eine Allegorie sei. Daß 2. Kön. 17, 30 ff. nicht fünf, sondern sieben Götzen genannt, daß Jehova in dieser Allegorie zum Buhlen gemacht wird, daß 4, 12 die israelitische Abkunft der Samaritaner vorausgesetzt wird, die also, ehe sie sich mit heidnischem Götzenwesen vermischten, schon Jehova zum Gemahl gehabt hatten: daß jedenfalls 4, 29 die Vergangenheit des Weibes nicht als eine Allegorie auf jene geschichtlichen Thatsachen aufgefaßt wird, und daß Jesus nicht ihr und den Juden als Vertreter einer neuen Religion gegenübertritt, sondern sich ausdrücklich mit den Juden identifizirt (4, 22), das Alles stört den kühnen Flug solcher phantastischen Exegese nicht.

Inzwischen sind die Jünger aus der Stadt zurückgekehrt und wundern sich, ihren Meister im Gespräch mit einem Weibe zu finden, was die damaligen Rabbinen für unter ihrer Würde hielten. Aber die Ehrfurcht vor ihm verhinderte sie, ihn darum zu fragen, was er etwa von ihr begehrt oder mit ihr zu reden gehabt habe. Ohnehin unterbrach ihre Ankunft die Unterredung. Das Weib ließ ihren Wasserkrug stehen und eilte zur Stadt, um ihren Landsleuten die große Entdeckung zu verkündigen, die sie gemacht hatte, und sie aufzufordern, mit ihr den prophetischen Mann aufzusuchen, den sie nur wie zweifelnd als den Messias zu bezeichnen wagt (4, 27–30). Als nun die Jünger Jesum auffordern, von der Speise, die sie mitgebracht, zu essen, da kann er es nicht lassen, von dem zu reden, was seine Seele so tief bewegt. Er hat ja das irdische Bedürfniß längst vergessen über der Freude, die es ihm bereitet, einmal von dem Höchsten reden zu dürfen, was er zu bringen gekommen war. Die Jünger können es natürlich nicht begreifen, woher er die Speise ablehnt, da doch nicht abzusehen, wer ihm zu essen gegeben (4, 31–33). Man hat sich wohl an dem Mißverständniß der Jünger gestoßen, obwohl doch schwer zu begreifen ist, wie sie auf den Gedanken kommen sollten, daß er von einer geistigen Sättigung redet. Aber davon kann ja nicht die Rede sein, daß der Evangelist uns alles mittheilt, was damals zwischen ihm und den Jüngern verhandelt, da es doch immer einige Zeit dauern mußte, bis die von dem Weibe herbei gerufenen Städter herankommen konnten. Gewiß wird er ihnen erzählt haben, was ihn das irdische Bedürfniß vergessen ließ. Dem Evangelisten kommt es nur darauf an, zu dem Worte Jesu überzuleiten, womit er ihnen deutete, wiefern es für ihn ein Essen geben könne, das sie noch nicht verstehen (4, 32). Was ihm die höchste innere Befriedigung und Genüge giebt, was ihm mehr ist als das tägliche Brot des irdischen Lebens, das ist seine Berufserfüllung: und er hat an einer Menschenseele thun dürfen, was Gott durch ihn gethan haben will, und das Werk ausrichten, wozu er gesandt ist (4, 34).

Jesus aber weilt mit seinen Gedanken noch bei der Zukunft, in die das Gespräch mit der Samariterin ihm den Blick geöffnet. Und nun sieht er bereits die Städter durch die Fluren daherkommen (4, 30). Vor seinen Augen steht das Bild des Saemanns, der seinen

Samen auf dem Acker ausstreut (Luk. 8, 5), wie er es soeben gethan in seiner Verkündigung an das Weib. Da spricht er jenes Wort, das uns unwiderleglich zeigt, daß es Anfang Dezember war. Die Jünger sehen nur die eben aufgrünenden Saatfelder, von denen er umgeben, und meinen wohl, es brauche noch vier Monate bis zur Ernte. Aber er heißt sie ihre Augen erheben und mit seinen Augen sehen, wie die Felder schon hell glänzen und reif zur Ernte sind. Ein solches reifes Erntefeld sieht sein prophetischer Blick in den Samaritern, die durch die Saatfelder daher kommen. Er weiß ja, daß sie glaubensbereit sein werden wie das Weib, dessen Rufe sie gefolgt sind: denn nicht umsonst hat der Vater sie ihm zugeführt, damit er die Saat in ihre Herzen streue, deren reife Frucht in der nahenden Heilszukunft in die Scheuern gesammelt werden soll. Diesen schönsten Lohn seiner Säemannsarbeit wird freilich erst der Schnitter genießen, der sie einst in das durch ihn zu errichtende Gottesreich einführt: aber des Schnitters Aufgabe ist es, dem Säemann die Freude zu bereiten, daß das von ihm begonnene Werk zum Ziele geführt wird. Denn in seinem Verhältniß zu den Jüngern hat das Sprichwort seine volle Wahrheit: ein Anderer säet und ein Anderer schneidet (Joh. 4, 35—37). Als der Messias Israels war Jesus zu seinem Volke gekommen, das, für sein Werk heilsgeschichtlich vorbereitet, allein den vollen Segen seiner Wirksamkeit empfangen konnte (Matth. 15, 24). Erst wenn das Gottesreich in Israel errichtet war, sollten ja nach der Verheißung der Propheten die Völker von allen Enden der Erde herbeiströmen, um am Segen desselben Antheil zu erlangen (Micha 4, 1 ff. Jes. 2, 2 ff., vgl. Luk. 2, 31 f.). Darum mußte er auch die reiche Ernte auf dem Felde Samaria's seinen Jüngern vorbehalten. Es bedurfte der Deutung nicht, welche der Evangelist 4, 38 von seinem Standpunkt aus hinzufügt. Noch war die Aussendung der Jünger nicht erfolgt und seine Säemannsarbeit kaum begonnen. Aber Saat und Ernte fiel vor seinem prophetischen Blicke zusammen; daher freut er sich im Blick auf die nahenden Samaritaner bereits jener großen Zukunftsernte.

Zwei Tage lang blieb Jesus auf die Bitte der Stadtbewohner bei ihnen und begründete durch sein Wort, das unter ihnen der Zeichen und Wunder nicht bedurfte, den Glauben an seinen Messiasberuf

(4, 40—42). Aber länger durfte er nicht weilen. Seine Schritte waren der Heimath zugewandt, wo eine lange schwere Arbeit seiner wartete, nicht ein leichtes Gelingen, wie bei den glaubensbereiten Samaritern. Der Evangelist motivirt diesen Entschluß Jesu durch das Wort, das derselbe später (Mark. 6, 4) über seine Heimath sprach: Der Prophet gilt nichts in seinem Vaterlande (4, 43 f.). Er deutet dies Wort damit nach dem, was Jesus selbst soeben im Bilde über sein Thun gesagt hatte. Denn nicht um ein Verlassen Judäa's handelt es sich, sondern um das Verlassen Samaria's, nicht um das, was er thun *will*, um sich seine Arbeit zu erleichtern, sondern um das, was er thun *muß* nach Gottes Rath, um das Werk auszurichten, das der Vater ihm befohlen hat. Die heitere Erntearbeit in Samaria überläßt er seinen Jüngern, während er die harte Säemannsarbeit in seiner Heimath erwählt, wo er nach dem Laufe der Welt keine Glaubenswilligkeit erwarten darf, wie er sie in Samaria so überraschend gefunden hat.

Gewiß liegt es in der sinnvollen Komposition des Evangelisten, daß er, der über die heiße Arbeitszeit in Galiläa fast mit völligem Stillschweigen hinweggeht, der aus der judäischen Wirksamkeit Jesu nur Ein bezeichnendes Bild in der Nikodemusgeschichte vor uns aufrollt, das sonnenhelle Bild dieser Tage in Samaria, die doch nur eine flüchtige Episode in der Geschichte Jesu bilden, so farbenreich und liebevoll ausmalt. Es mag auch sein, daß die Samariter, die auf das bloße Wort Jesu hin glauben, für ihn ein gewisses Gegenstück gegen Nikodemus bilden, der nur auf die Wunder Jesu hin und doch nicht recht glaubt. Aber deshalb ist diese Erzählung doch sicher nicht freie Erdichtung. So wenig die Samariterin eine bloße Allegorie auf ihr Volk ist, so wenig kann sie der Typus des glaubigen Heidenthums sein als Gegenbild zu dem ungläubigen Judenthum, das sich in Nikodemus darstellt. Denn ein Weib, das Jakob ihren Vater nennt (4, 12), ihre Gottesverehrung mit der jüdischen auf eine Stufe stellt (V. 20) und auf den Messias hofft (V. 25), ist nun einmal kein Typus des Heidenthums, und die Bekehrung ihrer Landsleute kann nicht den großen Weltsieg des Christenthums darstellen. Es ist doch nur die Umkehrung aller geschichtlichen Verhältnisse, wenn man hier die Bekehrung Samaria's, wie sie Apostelgesch. 8 erzählt wird,

in einem Weissagungsbild in Scene gesetzt sieht. Thatsache ist doch, daß Jesus von den Samaritern besser gedacht hat, als seine Landsleute, was irgend welche Berührungen mit ihnen, irgend welche Erfahrungen, die er unter ihnen gemacht hatte, voraussetzt. Man mag nachweisen, wie der Zweck des Gleichnisses von dem Manne, der unter die Mörder gefallen war, es erforderte, dem jüdischen Priester und Leviten einen Fremdling gegenüber zu stellen. Aber daß Jesus gerade einen Samariter wählt, zeigt doch, daß er ihm besseres zutraut, als seinen Volksgenossen. Auch in der Erzählung von dem dankbaren Samariter, der sich vor den neun geheilten Aussätzigen auszeichnet (Luk. 17, 16), sehen wir nur aufs Neue einen Beweis samaritanischer Empfänglichkeit, der dadurch nicht aufgehoben werden kann, daß Jesus auch einmal die Ungastlichkeit der Samariter erfuhr, zumal diese nicht dem Messias, sondern dem Festpilger galt (Luk. 9, 53). Thatsache ist ferner, daß das Evangelium später unter den Samaritern eine auffallend rasche und freudige Aufnahme fand (Apostelgesch. 8), welche doch für die geschichtliche Betrachtung voraussetzt, daß hier der Boden irgendwie vorbereitet war, daß die Wirksamkeit Jesu dies Gebiet nicht völlig unberührt gelassen hatte. Unsere Geschichte löst diese Räthsel, wie so viele, die uns ohne das Johannesevangelium unlösbar blieben. Sie erzählt, wie der Vater den Sohn hier ungesucht ein Arbeitsfeld finden ließ, hoffnungsreicher als irgend eines in Israel: sie zeigt uns, wie er in Samarien die Saat gestreut hat, die einst in vollen Aehren aufgehen sollte.

4. Die Rückkehr nach Galiläa.

Wieder wandte sich Jesus zuerst nach Kana, als er in die Heimath zurückkehrte; es war der Kreis der Seinigen, den er dort aufsuchte. Bald mußte er erfahren, in welchem Sinne er dort inzwischen ein berühmter Mann geworden war. Nicht davon, daß er gegen die Entweihung des Heiligthums geeifert hatte, nicht von dem, was er sonst auf dem Feste gepredigt, erzählte man sich allenthalben: wohl aber von seinen Heilthaten, die er verrichtet. Als seine Anhänger, die ihn in Judäa unterstützt und auf der Reise begleitet

hatten, sich nunmehr, wo er in den Schooß seiner Familie zurückkehrte, wieder von ihm trennten und sich jeder in seine Heimath begaben, verbreitete sich rasch in der Provinz das Gerücht, daß der große Landsmann wieder da sei, der in Jerusalem solche Wunder gethan hatte. Insbesondere nach Kapharnaum drang dasselbe, wohin Johannes und Andreas zurückgekehrt waren. So geschah es, daß ein königlicher Beamter daselbst, dessen Sohn todkrank darniederlag, sich aufmachte, um von dem großen Wunderthäter Hilfe für denselben zu erbitten (Joh. 4, 45—47).

Die Heilung dieses Sohnes bezeichnet Johannes ausdrücklich als das erste Wunder, das Jesus bei seiner Rückkehr nach Galiläa that (4, 54); und wir begreifen daher, daß sich die Erinnerung an dasselbe besonders stark der Ueberlieferung eingeprägt hat. Schon die älteste apostolische Quelle erzählte es unter den ersten Heilwundern Jesu (vgl. Matth. 8, 5—13); aber auch Lukas, der die Geschichte in demselben Zusammenhang bringt wie der erste Evangelist und in ihrer zweiten Hälfte wörtlich mit ihm übereinstimmt (7, 6—10), las diese Erzählung nicht nur dort, sondern auch in seiner palästinensischen Quelle, da seine Darstellung in der ersten ganz eigenthümliche Abweichungen zeigt. Dort scheint an die Erkrankung eines Knechts gedacht zu sein, wenn auch eines seinem Herrn besonders werthen (7, 2), aber 7, 7 zeigt, daß Lukas denselben Ausdruck wie der erste Evangelist in ihrer gemeinsamen Quelle las, der, obwohl an sich doppelsinnig, doch nach Matth. 8, 9. Luk. 7, 8, wo daneben von dem Knecht die Rede ist, nothwendig von dem Sohne verstanden werden muß. Dagegen erwähnt auch seine Quelle den tödtlichen Charakter der Krankheit (7, 2), die nach Joh. 4, 52 mit hochgradigem Fieber verbunden und nach Matth. 8, 6 höchst schmerzhaft war. Was der erste Evangelist sonst noch erläuternd hinzufügt, scheint lediglich daraus erschlossen zu sein, daß der Vater den Kranken nicht selbst zu Jesu brachte, wie doch sonst geschah. Dagegen berichten die älteren Quellen einmüthig, daß der Vater, welcher für seinen kranken Sohn bat, ein höherer Militärbeamter war, worauf übrigens auch der Ausdruck des Johannes zunächst führt, und zwar der Hauptmann der in Kapharnaum stehenden Besatzung, ein Centurio. Da Herodes Antipas offenbar sein Militär nach römischem Muster organisirt hatte und römische

Offiziere in seinem Solde hielt, war er ein geborener Heide; und schon die Begegnung Jesu mit einem solchen ist es gewesen, welche die Ueberlieferung mit so großem Interesse bei derselben verweilen ließ. Nach der Quelle des Lukas scheint es, als habe der Heide doch nicht gewagt, seine Bitte gleich persönlich oder allein bei dem israelitischen Wundermanne anzubringen, sondern sich irgendwie der Vermittelung der jüdischen Volksältesten bedient. Diese mußten ihn Jesu als einen Freund ihres Volkes empfehlen, als welchen er sich bei dem Bau oder einem Neubau der Synagoge in Kapharnaum verdient gemacht hatte (7, 3—5). Es ist danach, vielleicht nicht ohne Grund, vermuthet worden, daß der Centurio, obwohl ein Unbeschnittener, doch einer jener Proselyten des Thores war, welche, ohne sich dem Gesetze Mosis zu unterwerfen, doch bereits den Gott Israels anbeteten.

Der ältesten Erzählung kam es nach ihrer skizzenhaften Weise nicht auf diese Details an, sondern auf ein merkwürdiges Wort des Hauptmanns. Als Jesus sich bereit erklärte zu kommen, um zu heilen, überwältigte den Bittsteller das Gefühl, daß er, der Heide, viel zu unwürdig sei, als daß der große Wunderthäter unter sein Dach eingehe. Es sei ja auch nicht nöthig, er möge nur ein Wort sprechen, und sein Sohn werde genesen. In der naivsten Weise sucht er das aus seiner täglichen Erfahrung zu begründen. Er steht ja unter Oberbefehl und weiß, was gehorchen ist; er hat Soldaten zu kommandiren und weiß, daß ein Befehlswort genügt, sie marschiren zu lassen her und hin, wie er es will. Und was er seinem Sklaven befiehlt, das muß derselbe thun. Offenbar denkt er sich Jesum als einen Gebieter über höhere Geister, denen er nur zu befehlen braucht, daß sie die Heilung bewirken sollen; und so wächst ihm seine Person selbst zu einem übermenschlichen Wesen, wie es sich vorzustellen seinem immer noch halb heidnischen Bewußtsein garnicht so fern liegt. Dann erst erklärt sich uns ganz die Deisidämonie, mit welcher er Jesu Kommen abwehrte. Jesus aber wunderte sich und sprach: Bei keinem habe ich so großen Glauben gefunden in Israel (Matth. 8, 8—10). Auch dort hoffte man, daß er helfen könne, weil man sah, daß er Anderen geholfen. Aber man fragte garnicht, warum er helfen könne; und darum reichte dieser Glaube nie weiter, als der Eindruck der geschauten oder erzählten Wunder. Dieser Heide bildet sich eine Anschauung

von der Person Jesu, in der sein Vertrauen felsenfest wurzeln kann. Gewiß eine sehr abergläubische. Aber war er denn in seinem halb heidnischen Wahn so fern von der Erkenntniß der Wahrheit? Stiegen nicht die Engel herauf und herab auf den Menschensohn, um ihm die göttliche Wunderhilfe zu vermitteln? Und lag es nicht an der Einzigartigkeit seiner Person, daß sie ihm allezeit dienstbar waren? Nicht auf korrekte Vorstellungen über die Art und Vermittelung seiner Hilfe kam es Jesu an, sondern darauf, daß man ihn für den Helfer hielt, dessen Wort man unfehlbar vertrauen dürfe; und er wußte, daß er dem Bittsteller die göttliche Wunderhilfe unmittelbar zusagen könne. „Gehe hin: wie du geglaubt hast, so geschehe dir!" Und der Knabe genas in jener Stunde, wo Jesus dieses Wort der Verheißung sprach (Matth. 8, 13).

Wie es der ältesten Form der Ueberlieferung nur auf diese Pointe ankam, das zeigt auch die Arglosigkeit, mit welcher sie die Geschichte von einem Hauptmann zu Kapharnaum ohne weiteres nach dieser Stadt verlegt. Johannes, der den eigentlichen Ort der Handlung nennt, hat noch eine bedeutsame Detailerinnerung aufbewahrt. Dem heimkehrenden Vater begegnen die Diener des Hauses und melden, daß es mit dem Kinde bereits besser gehe, offenbar um ihn von weiterer Bemühung des großen Wundermannes abzuhalten (Joh. 4, 51). Auch in der Quelle des Lukas muß von einer zweiten Botschaft die Rede gewesen sein, welche die Bemühung Jesu abwehrte (Luk. 7, 6), wenn auch der Evangelist sie in einer sichtlich unmöglichen Weise mit der Matthäusquelle, in welcher der Hauptmann von vorn herein das Kommen Jesu abwehrt, zu verbinden gesucht hat. Nach Johannes erfährt der Königische bei näherer Erkundigung von den Boten, daß gestern um Ein Uhr, d. h. zu derselben Stunde, als Jesus das Wort der Verheißung sprach, das Fieber wich und das Kind gerettet war (Joh. 4, 52). Da man in Palästina den neuen Tag von Sonnenuntergang an rechnet, und da der Vater, so rasch er auch reiste, die fünf bis sechs Stunden von Kana nach Kapharnaum nicht vor dem Abend zurücklegen konnte, so war es natürlich, daß die Knechte ihm erst am folgenden Tage begegneten. Ohne jeden Grund spöttelt daher die Kritik über die sträfliche Langsamkeit des Vaters oder über seine behagliche Ruhseligkeit, weil er unterwegs oder in Kana Nachtquartier

gemacht habe, und muthet dem Evangelisten zu, daß er nur die ganze Entfernung von Kana, wohin er das Wunder versetzt habe, nach Kapharnaum uns damit gleichsam vormesse, um das Wunder zu vergrößern. Aber wenn das Eigenthümliche desselben darin lag, daß der Kranke auf das Wort Jesu genas ohne seine persönliche Anwesenheit, so wächst doch das Wunderbare daran nicht mit der Zahl der Kilometer, die er von ihm entfernt war. Vielmehr erfahren wir aus diesem Detailzuge nur, wie es zuerst bemerkt wurde, was auch die ältere Erzählung so nachdrücklich hervorhebt (Matth. 8, 13), daß eben zu derselben Stunde, in welcher Jesus das Wort der Verheißung sprach, der Knabe genesen war.

Dennoch bietet der johanneische Bericht eine große Schwierigkeit dar, sofern in ihm die eigentliche Pointe der älteren Erzählung durchaus anders gewandt erscheint. Hier wehrt der Hauptmann das Kommen Jesu ab, dort erbittet der Königische es wiederholt mit steigender Dringlichkeit (Joh. 4, 47. 49); hier lobt Jesus den Hauptmann, dort scheint er ihn in den Tadel des gemeinen jüdischen Wunderglaubens einzuschließen (4, 48): hier sagt er ihm um seines Glaubens willen die Hilfe zu, dort scheint er durch die Art, wie er seine Bitte gewährt, ihm erst die Glaubensprobe zu stellen (4, 50). Daher darf es uns nicht wundern, daß die Apologetik bis heute mit großer Selbstgewißheit beide Geschichten für ganz verschiedene erklärt, wie man früher sogar den Lukas seiner Abweichungen wegen eine ganz andere Geschichte erzählen ließ, als Matthäus. Aber die Elemente beider Geschichten sind doch nun einmal völlig dieselben. Ein höherer Beamter in Kapharnaum und ein todtkranker Sohn, ein bloßes Wort Jesu und die Heilung des entfernten Sohnes zu derselben Stunde, zuletzt gar, wie wir sahen, eine Nachsendung von Dienern oder Freunden und die ungefähre Gleichheit der Zeit im Leben Jesu. Aber selbst die scheinbar so ganz heterogene Pointe enthält doch, näher zugesehen, wieder genau dieselben Elemente. Ein Tadel des landläufigen jüdischen Wunderglaubens (Joh. 4, 48) liegt doch auch in dem Worte Jesu Matth. 8, 10, und der Matth. 8, 8 so nachdrücklich hervorgehobene Glaube an das Wort Jesu wird doch auch Joh. 4, 50 belobt. So bleibt zuletzt die einzige sachliche Differenz, daß der Bittsteller in der älteren Erzählung ein Heide ist, während er hier (Joh.

4, 48) unter die getadelten Juden eingeschlossen zu werden scheint. Völlig unmöglich ist es freilich, hierin eine tendenziöse Umbildung der älteren Erzählung zu sehen, in welche sich die lehrhafte Bedeutung der Erzählung auch ohne diese willkürlichen Aenderungen eintragen ließ. Aber das springt freilich in die Augen, daß gerade auf jenem Tadelwort bei Johannes (4, 48), an das sich die ganze Verschiebung der Pointe in seiner Darstellung knüpft, die lehrhafte Bedeutung der Geschichte für den Evangelisten ruht; denn dieselbe will offenbar zeigen, wie Jesus den gewöhnlichen Wunderglauben, welchen er schon in Jerusalem so ungenügend befand (Joh. 2, 23—25, vgl. 3, 2. 11 f.), in echt pädagogischer Weise über sich selbst hinauszuführen und zu dem Glauben an sein Wort fortzubilden versuchte, der an den Samaritern so gelobt wird (4, 41 f.). Nun darf aber nicht übersehen werden, daß die johanneische Darstellung, rein für sich genommen, doch gar sehr der Durchsichtigkeit ermangelt. Denn weder erhellt, wie die einfache Bitte des Vaters für seinen kranken Sohn das herbe Tadelwort Jesu über den Glauben, der immer Zeichen und Wunder sehen will, veranlassen konnte, zumal zu dieser Zeit, wo Jesus, abgesehen von den Tagen des Passahfestes, noch kaum Anlaß gehabt hatte, über diesen Wunderglauben Erfahrungen zu machen, noch begreift man, woher Jesus die Bitte, die er mit diesem Tadelwort abzuschlagen scheint, dann doch, sobald sie lediglich wiederholt wird, in überraschendster Weise erfüllt. So sehen wir denn hier ein klassisches Beispiel davon, wie dem Evangelisten in der Erinnerung die Einzelzüge eines Vorfalls, den er übrigens, da er damals wohl in seine Heimath zurückgekehrt war, wahrscheinlich nur von Hörensagen kannte und eben nicht mit dem synoptischen Hauptmannssohn kombinirte, sich leicht mit anderen ähnlichen Vorfällen vermischen konnten, wie denn Jesus wirklich einst ein Tadelwort über den herrschenden Halbglauben aussprach, ehe er den kranken Sohn eines tief betrübten Vaters heilte (vgl. Matth. 17, 17). Jedenfalls war aber der Hauptgrund der Verschiebung ihrer Pointe der lehrhafte Gesichtspunkt, unter welchem der Evangelist die Geschichte aufgefaßt hatte. In der Verfolgung desselben hat er übersehen, daß Jesus in dem Bittsteller den von ihm gerühmten Glauben nicht erst erzeugt hat, sondern ihm nur durch die Art, wie er lediglich ein Verheißungswort sprach, zur Bewährung verholfen,

und daß darum der in dem Worte Jesu liegende Tadel seiner Landsleute nicht zugleich an den Vater gerichtet sein konnte, der auch nach der älteren Darstellung garnicht zu ihnen gehörte.

Uebrigens erhellt aus diesem Beispiel recht klar, wie trotz solcher Verschiebungen in der Erinnerung sich andere Detailzüge noch in frischester Erinnerung erhalten konnten. Wir haben schon auf die bei Johannes allein genau erhaltenen Züge von Ort und Zeit, wie von den nachgesandten Dienern hingewiesen. Aber auch darin hat seine Darstellung unzweifelhaft Recht, daß Jesus nicht gleich auf das erste Wort des Bittstellers die Hilfe zusagte. Es wird gewöhnlich übersehen, daß diese so ausdrücklich durch das glaubenskühne Wort des Hauptmanns motivirte Zusage der Hilfe (Matth. 8, 13) unmöglich schon vorher direkt gegeben sein kann (8, 7). Der in lebensvollster Weise zuerst nur indirekt in der Form einer schmerzlichen Klage sich hervorwagenden Bitte des Vaters (8, 6) gegenüber hatte Jesus zunächst nur sein Kommen zugesagt: und erst als der Centurio, weit entfernt dies ungenügend zu finden, es für unnöthig erklärte, weil seinem Glauben ein Wort Jesu genügte, mit diesem Worte ihn der göttlichen Wunderhilfe gewiß gemacht. Denn dabei freilich, daß es sich hier um eine solche handelt, muß es bleiben. Das Wort Jesu ist bei Matthäus (8, 13), wie bei Johannes (4, 50) nun einmal kein Befehlswort, sondern ein Verheißungswort; und dieses erfüllt der Gott, der allein Wunder thut. Aber daß Jesus dasselbe sprechen durfte im unbedingten Vertrauen auf seine Erfüllung, das ist das klarste Zeichen seiner ununterbrochenen Gemeinschaft mit dem Vater, in welcher er Alles vermag, was er will, weil er nur will, was ihm als der Wille seines Vaters stets unmittelbar gewiß ist.

Unsere durch doppelte apostolische Autorität und noch durch eine dritte Quelle verbürgte Erzählung bietet freilich der prinzipiellen Leugnung des Wunders eine unlösbare Schwierigkeit. Da Jesus hier mit dem Kranken garnicht in Berührung kommt, ist jede natürliche Vermittelung körperlicher oder psychischer Art schlechthin ausgeschlossen. Wenn der ältere Rationalismus einfach die Medikamente ergänzte, die Jesus hinsandte, so setzt der neuere dafür den Glauben des Sohnes, den der rückkehrende Vater erregte, obwohl unsere Erzählung ausdrücklich die Genesung gleichzeitig mit dem Worte Jesu eintreten läßt.

Wenn die Mythenhypothese auf das Vorbild des Propheten Elisa verwies, der dem aussätzigen Naeman befahl, sich siebenmal im Jordan zu baden (2 Kön. 5, 9 ff.), so sehen die Neueren hier eine allegorische Dichtung, wonach der Centurio ein Typus der Heidenwelt ist, die nicht wartete, bis Jesus sie aufsuchte, und darum die weltgeschichtliche, an keine Schranken von Raum und Zeit gebundene Wirksamkeit Christi erfuhr. Aber Christus hat doch wirklich die Heidenwelt durch die von ihm ausgesandten Apostel aufgesucht und nicht durch wunderbare Fernwirkung, sondern durch die Wirkung seines Evangeliums sie gerettet. Freilich auch die dogmatistische Auffassung, welche überall aus den Wundern Jesu seine göttliche Allmacht deduziren möchte, wird durch unsere Geschichte schlechthin ausgeschlossen. Denn die gangbare Vorstellung, daß Jesus durch eine von ihm oder seinem Worte ausgehende Allmachtswirkung den Kranken geheilt habe, ist ebenso wortwidrig, wie sie der ausdrücklichen Erklärung Jesu über die Vermittelung seiner Wundererfolge (Joh. 1, 51) widerspricht.

Gewiß nicht ohne Absicht hebt Johannes hervor, daß dies das zweite Zeichen war, das Jesus in Galiläa that, und zwar wiederum (wie 2, 11) unmittelbar, nachdem er aus Judäa nach Galiläa kam (4, 54). Offenbar sieht der Evangelist darin, daß sofort bei seinem Betreten der Heimath Jesu Gelegenheit zu einem solchen Zeichen gegeben wurde, die Verheißung, daß ihm hier eine besonders reiche Wirksamkeit bereitet war. Freilich der Erste, dem sie zu gute kam, war keiner seiner Landsleute. Jesu, der deshalb das halb heidnische Samaria verlassen hatte, um sich seinem Volke zu widmen (4, 43 f.), ward als der Erstling seiner Heilandswirksamkeit — ein Heide zugeführt. Was mag bei dieser wunderbaren Fügung durch seine Seele gegangen sein? Der erste Evangelist, der etwas davon ahnt, hat ihm die Weissagungsworte von der Berufung der Heiden und der Verwerfung Israels in den Mund gelegt (Matth. 8, 11 f.), deren ganz andersartigen geschichtlichen Zusammenhang uns noch Lukas erhalten hat (13, 28 f.). Aber ein Hoffnungsblick war diese Fügung doch in eine ferne herrliche Zukunft, wie sie die Propheten auch den Völkern des Heidenthums in Aussicht gestellt hatten.

Dunkle Zeichen freilich standen am Himmel. Aber Jesus las in ihnen nur den lang ersehnten göttlichen Ruf zur That, zur endlichen ungehemmten Entfaltung seiner eigentlich messianischen Wirksamkeit. Kaum hatte er das Vaterhaus begrüßt, so durcheilte die Provinz die erschütternde Kunde, daß der große Prophet, von ihrem Landesherrn gefangen gesetzt, auf der unnahbaren Felsenveste Machärus im Osten des toten Meeres schmachte. Herodes Antipas residirte in der von ihm am westlichen Ufer des Gennezaretsees seinem kaiserlichen Gönner zu Ehren erbauten Hauptstadt Tiberias, die er, obwohl sie in fruchtbarer Gegend lag, doch nur durch künstliche Mittel hatte zur Blüthe bringen können. Um den Propheten am Jordan hatte er sich wohl wenig gekümmert, obwohl derselbe in der letzten Zeit jedenfalls mit seiner Wirksamkeit seiner Residenz erheblich näher gerückt war. Er hatte die Tochter seines arabischen Grenznachbars Aretas geheirathet und dadurch seinem Staate Frieden geschafft. Aber auf einer seiner Romreisen, die er nicht versäumte, um sich in der Gunst des Kaisers zu befestigen, hatte der leichtsinnige Fürst die Frau seines als reicher Privatmann in Jerusalem lebenden Halbbruders kennen gelernt und Wohlgefallen an ihr gefunden. Markus nennt ihn Philippus (6, 17), und gewöhnlich nimmt man an, daß hier eine Verwechselung mit dem Tetrarchen Philippus vorliege. Ganz sicher ist das nicht, da Josephus ihn nur mit seinem Familiennamen Herodes nennt, und der Fall, daß zwei der zahlreichen Herodessöhne von verschiedenen Müttern denselben Namen führten, im Grunde auch bei Antipas und Antipater vorkommt. Sein Weib Herodias, eine Enkelin Herodes des Großen, eine Tochter seines von ihm selbst hingerichteten Sohnes Aristobul, war wohl wider ihren Wunsch auf den Willen des Großvaters mit ihrem Oheim vermählt worden. Ehrgeiz und Leidenschaft vermochten sie, auf die Wünsche des Tetrarchen einzugehen, der sie nach seiner Rückkehr von Rom heirathen wollte. Als die arabische Prinzessin von diesen Plänen erfuhr, entfloh sie zu ihrem Vater: Herodes aber scheute sich nicht, nun den doppelten Ehebruch zu begehen, und schloß die Ehe mit der Herodias, die ohnehin ungesetzlich war, da gewisse Fälle ausgenommen, in denen es das Gesetz ausdrücklich befahl, die Ehe mit der Schwägerin verboten war (3. Mos. 18, 16). Der Täufer hatte sich nicht gescheut, dies öffentliche Aergerniß zu rügen; er hatte Gelegenheit

gehabt, dem Fürsten ins Angesicht zu erklären, daß seine Ehe eine offenbare Gesetzesübertretung sei. Dafür büßte er nun in Ketten und Banden (Mark. 6, 17 f.). Denn wenn Josephus politische Besorgnisse des Herodes als Grund anführt (Antiq. XVIII. 5, 2), zu denen die Wirksamkeit des Täufers durchaus keinen Anlaß gab, auch nicht seine Hinweisung auf die messianische Zukunft, die er selbst ja nicht herbeiführen wollte, so ist doch klar genug, daß dies lediglich der ostensible Grund war, weshalb er eingekerkert wurde. Man konnte doch nicht wohl öffentlich eingestehen, welches die Majestätsbeleidigung war, um deretwillen man ihn verhaftet hatte: und zuletzt war, wie wir sehen werden, der eigentliche Urheber davon auch nicht der furchtsame Landesherr, sondern die Fürstin, die allen Grund hatte, dem strengen Sittenprediger den Mund zu schließen.

Man hat gehofft, durch diese Verhaftung oder durch die Heirath des Herodes, auf welche jene ja aber nicht einmal nothwendig unmittelbar folgte, ein festes chronologisches Datum zu gewinnen. Sicher ist nur, daß die Romreise, auf der sich der Tetrarch mit der Herodias verständigte, noch vor dem Tode Sejan's (der 31 n. Chr. starb) statt fand, da Herodes später beschuldigt wurde, mit ihm konspirirt zu haben. Danach kann also sehr wohl gegen Ende des Jahres 27 n. Chr. die Verhaftung des Täufers erfolgt sein: eine positive Angabe über die Zeit derselben haben wir nicht. Man hat zwar versucht, mit einfacher Verwerfung einer so unbedingt sicheren Notiz wie Luk. 3, 1 die nicht lange nach seiner Verhaftung erfolgte Hinrichtung des Täufers sechs Jahre später (Ende 34) anzusetzen, weil das Volk noch im Jahre 36 die Niederlage des Herodes im Kriege mit seinem ehemaligen Schwiegervater als Strafe Gottes für den Mord des Propheten ansah. Aber das ist doch ebenso begreiflich, wenn dieser acht Jahre zurücklag: und daß dieser Krieg bald nach der Herodias heirath ausgebrochen sein muß, läßt sich durchaus nicht erweisen, da Josephus deutlich sagt, daß von der Verstoßung der Aretastochter nur der Anfang der Feindschaft mit dem Araberkönig datirte, und daß später noch andere Ursachen, insbesondere Grenzstreitigkeiten, hinzukamen (Antiq. XVIII, 5. 1). Unmißverständlich aber sagt Mark. 1, 14, daß Jesus erst, nachdem Johannes (in die Hände seiner

Feinde) dahingegeben war, in Galiläa mit der Predigt des Gottesreiches auftrat: aber wenn wir auch sehr wohl annehmen können, daß sein Auftreten durch das Abtreten des Täufers vom Schauplatz motivirt war, so ist es doch sehr mißverständlich, wenn der erste Evangelist es so darstellt, als sei Jesus nach Galiläa „entwichen" (4, 12), während er ja dort gerade in den Herrschaftsbereich des Herodes kam. Ebenso ist es durchaus richtig, daß hier erst die eigentliche messianische Wirksamkeit Jesu begann, wenn auch Markus mit seiner Erzählung wesentlich deshalb hier einsetzt, weil von jetzt ab sein Gewährsmann Petrus in die ständige Begleitung Jesu eintrat. Wenn aber der erste und dritte Evangelist, die für ihr ganzes chronologisches Gerüst lediglich auf Markus angewiesen waren, dies Auftreten als unmittelbar auf die Versuchung folgend und als den Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu überhaupt betrachten (Matth. 4, 17, Luk. 23, 5), so erklärt sich das leicht daraus, daß in der volksthümlichen Ueberlieferung jede Erinnerung an seine frühere Wirksamkeit, wo er noch nicht in der charakteristischen Weise wie später hervortrat, entschwunden war.

Die Tage des Täufers waren vorüber. Darin mußte Jesus den göttlichen Wink sehen, daß die Tage des Messias, d. h. seiner eigentlich messianischen Wirksamkeit gekommen waren. Jetzt konnte keine Rede mehr davon sein, daß er die Bußtaufe wieder aufnahm, mit der er noch in Judäa das Volk vorzubereiten gesucht hatte. Die neue Zeit brach an und forderte ein neues, unzweideutiges Hervortreten mit der Predigt des Gottesreiches, wie sie in Jerusalem noch nicht erschollen war (Joh. 2, 24). Es mußte Jesu daran liegen, diese neue Epoche seiner Wirksamkeit auch dadurch zu markiren, daß er sich sofort mit einem Kreise ständiger Begleiter umgab, deren spätere Bestimmung es ohnehin erforderte, daß sie von Anfang an Augenzeugen seiner messianischen Wirksamkeit gewesen waren (vgl. Apostelgesch. 1, 21). Er begab sich daher von Kana herab an den Gennezaretsee, wo die Männer wohnten, mit denen er bereits am Jordan Beziehungen angeknüpft hatte und die schon in Judäa vielfach als seine Anhänger in seiner Umgebung gewesen waren. Dort war es, wo er, am See vorübergehend, den Simon und seinen Bruder in ihrem Fahrzeuge

erblickte, mit Fischen beschäftigt. Er rief sie an und forderte sie auf, zu kommen und als Schüler in seiner beständigen Nachfolge ihn zu begleiten. Dazu müssen sie freilich ihren Beruf verlassen, der sich mit diesem ständigen Jüngerverhältniß nicht verträgt. Aber er bietet ihnen einen neuen, analogen Beruf, nur höherer Art: er will machen, daß sie Menschenfischer werden. Nicht sofort sollen sie's sein, aber unter seiner Leitung sollen sie fähig werden, Menschenseelen zu sammeln in das Gottesreich. Es bedurfte nur dieses Wortes, und sie verließen ihre Netze und folgten ihm. Nicht weit davon sieht Jesus die Zebedäiden mit ihrem Vater und seinen Lohnknechten. Sie haben ihren Kahn aufs Land gezogen, sitzen und flicken ihre Netze. Ausdrücklich hebt der Erzähler hervor, wie es hier einer besonders motivirten Aufforderung nicht bedurfte. Ohne weiteres ruft er sie, und sie folgen ihm. Sie können es ohne Impietät thun: denn sie lassen den Vater mit seinen Lohnknechten zurück, die ihm genügend Hilfe sind in seinem Gewerbe. So erzählt Markus, der hier gerade mit den Erinnerungen seines Gewährsmanns Petrus einsetzt und deshalb unbedingt zuverlässig ist (1, 16—20).

Dennoch, wir müssen es gestehen, diese Scene ist unbegreiflich: rein für sich genommen, spottet sie aller psychologischen Denkbarkeit. Was bringt diese Fischer dazu, ihr Gewerbe plötzlich mit dem Lehrerberuf zu vertauschen und einem Manne zu folgen, von dem sie gänzlich nicht wissen können, wer er ist und was er will, zumal einen gereiften Mann, wie Simon, der Haus und Familie im Stiche lassen muß? Sie kennen Jesum nicht, er sie nicht. Wahrhaftig, man muß an jeder Besonnenheit Jesu in der Wahl seiner Jünger zweifeln oder ihm einen herzenskündenden Scharfblick zutrauen, der göttlicher ist als alle seine Wunder. Erst auf Grund der johanneischen Erzählung wird alles klar. Diese Männer kennt Jesus längst, und sie wissen, daß er der Messias Israels ist. Auf Simon vor allem ist es abgesehen. Denn Andreas hat sich längst von seinem Gewerbe losgelöst, er ist einer der Johannesjünger gewesen, hat wohl auch Jesum, den er von Allen zuerst kennen lernte, bereits in seiner Taufwirksamkeit in Judäa unterstützt. Als Jesus in sein Vaterhaus heimkehrte, ist er einstweilen zu seinem Gewerbe zurückgekehrt, wie die beiden Zebedäiden. Aber diese wissen, daß die Stunde kommen wird, wo er seine eigentlich messianische Wirksamkeit beginnt. Dann werden sie seine Begleiter

sein. Sie harren nur des Rufes, der ihnen sagt, daß jetzt Zeit ist, Alles zu verlassen und ihm nachzufolgen. Eben darum bedarf es bei den Zebedäiden durchaus keiner Motivirung seiner Aufforderung. Es ist wie eine verabredete Sache. Er ruft sie, und sie folgen ihm. Anders steht es mit Simon. Auch ihn hat Jesus am Jordan kennen gelernt, und ein Blick in sein Herz hat ihm gesagt, wie Großes er von ihm für seine Sache hoffen darf. Aber er ist zu seinem Hause und Berufe zurückgekehrt, und doch darf er am wenigsten fehlen in der Zahl derer, die von Anfang an Jesum als seine Jünger umgeben und Zeugen seiner Worte und Thaten werden sollen. Ihn hat Jesus vor allem aufgesucht, als er am See wandelt. Ihm bietet er den neuen höheren Beruf, er fordert ein großes Opfer. Aber es ist ganz die Art dieses Mannes, wie wir ihn kennen gelernt, mit raschem Entschluß der Aufforderung zu folgen. Es ist ja der Messias, der ihn ruft. Unter seinen Vertrauten zu sein, ihm am nächsten zu stehen, wenn die Herrlichkeit des Messiasreiches anbricht, das ist ein Ziel, für das er Alles zu opfern bereit ist. Sein jüngerer Bruder ist in die Aufforderung eingeschlossen, er hat es nicht anders erwartet und folgt ihr gern.

Durch die Verwerfung der Erzählung Joh. 1, 35—43 hat sich die moderne Kritik in eine nicht geringe Verlegenheit gebracht. Die ältere Kritik wußte doch, was sie that, wenn sie diese Erzählung rundweg für einen Mythus erklärte. Wie Elias dem Elisa seinen Mantel überwarf, wie dieser seine Rinder verließ und ihm folgte (1. Kön. 19, 19 ff.), so überraschend, so unvermittelt ruft der Messias seine Jünger, und nur noch unmittelbarer bereit, als Elisa dem Propheten, müssen sie ihm folgen. Aber jenen Grundpfeiler der ältesten Ueberlieferung für einen Mythus erklären, heißt jede Glaubwürdigkeit derselben aufheben. Wenn man den trotz aller Wortkargheit so detaillirten Bericht des Markus auf Petrus zurückführt, wird es ganz unmöglich. Nur durch die willkürlichsten Unterstellungen kann man versuchen, den Hergang halbwegs verständlich zu machen. Da soll immer schon eine längere Wirksamkeit Jesu mit großen Erfolgen vorhergegangen sein, von der die überschriftliche Einleitung (Mark. 1, 14 f.; Matth. 4, 12—17) doch nichts weiß, welche die Schilderung von dem ersten Eindruck seines Auftretens (Mark. 1, 22. 27) offen-

bar ausschließt. Jesus soll die Fischer schon vorher irgendwie in ihrem Reden und Thun belauscht haben, obwohl unsere Erzählung davon nichts weiß und es bei den Zebedäiden mit den klarsten Worten ausschließt. Nur Lukas versetzt die Geschichte aus Gründen, die in seiner Komposition liegen, ungenauer Weise mitten in die öffentliche Wirksamkeit Jesu: aber Lukas schreibt hier nicht selbständig: er hat offenbar in seiner Sonderquelle eine ganz eigene Darstellung dieser Berufungsgeschichte gefunden (Luk. 5, 1—11). Harmonistische Erklärer haben freilich bestritten, daß es dieselbe sei. Sie wollen damit jedem sein volles Recht geben und geben doch selbst dem Lukas Unrecht. Denn die Art, wie die Zebedäussöhne dort plötzlich am Schlusse ganz unmotivirt auftauchen und in die Berufung mit eingeschlossen werden (V. 10 f.), zeigt unwiderleglich, daß Lukas die Geschichte für die bei Markus erzählte gehalten und das scheinbar in ihr Vergessene aus ihm nachgeholt hat.

Wie der Eingang der Geschichte in der Quelle des Lukas lautet, wissen wir nicht: denn der Eingang bei 5, 1—3 ist offenbar eine Reminiscenz an eine uns aus Mark. 4, 1 f. wohlbekannte Situation, die Lukas brauchte, weil er eben die Geschichte in die öffentliche Wirksamkeit Jesu versetzt. Aber auch in seiner Quelle hat Simon Genossen seines Gewerbes bei sich, die ihr eigenes Schiff haben (5, 7). Diese Parallelüberlieferung ist uns darum so hoch bedeutsam, weil es sich in ihr ausschließlich um die Berufung Simons handelt, an den allein das Wort vom Menschenfischer ergeht (5, 10), genau wie wir es auch auf Grund der ältesten Ueberlieferung annehmen mußten. Auch sie setzt voraus, daß Simon längst mit Jesu bekannt ist und Jesus mit ihm. Jesus trifft die Fischer beim Netzeipülen und wendet sich an Simon, nicht nur mit der Bitte, ihm sein Fahrzeug zur Verfügung zu stellen, sondern auch mit der Aufforderung, noch einmal auf die Höhe zu fahren und das Netz auszuwerfen (5, 4). Und Simon, obwohl er die ganze Nacht vergeblich gefischt hat und als kundiger Fischer weiß, daß es heute keinen Fang giebt, verspricht doch sofort, es auf sein Wort noch einmal versuchen zu wollen (5, 5). Er weiß also, wen er vor sich hat und was er ihm zutrauen darf. Auch darum wird Lukas die Geschichte in eine Zeit gestellt haben, wo dieser Simon bereits viele Wunder Jesu gesehen hat, und zwar

im eigenen Hause (4, 38—41). Aber in seiner Quelle kann der nun folgende wunderbare Fischzug nur die erste Beweisung der Wundermacht Jesu gewesen sein, wie aus dem Staunen und Entsetzen Simons in Folge derselben hervorgeht (5, 8 f.).

Die Kritik ist freilich leicht bei der Hand damit, dieses Wunder für spätere Ausmalung zu erklären. Die Verheißung, ein Menschenfischer zu werden, soll nicht nur dem Simon einfach im Bildwort gegeben, sie soll auch durch ein großes symbolisches Wunder ihm eindrücklich gemacht werden. So viel Fische er heut auf das Wort Jesu fängt, so viel Menschen soll er einst fangen. Einmal auf dieser Spur, konnte sich die räthselnde Phantasie keinen Zügel mehr anlegen. Wie Simon die ganze Nacht vergeblich gefischt, so hat er nachmals lange unter Israel arbeiten müssen und doch keine Menschenseele gewonnen. Da ist er auf Jesu Wort weiter auf die Höhe gefahren in die Heidenwelt hinaus und hat einen vollen Zug gethan. Zuletzt sind auch noch zwei Kähne da, die voll werden, die heidenchristliche und die judenchristliche Kirche. Auch fängt ja das Netz an zu zerreißen: und es ist bekannt, wie der Gegensatz dieser beiden Theile die Kirche eine Zeitlang mit böser Spaltung bedrohte. Aber der Fang wird glücklich eingebracht, und schließlich erschrickt „der jüdisch beschränkte Mann über die durch seine Hände gewirkte Gottesthat". Das ist nun freilich alles geschichtswidrige Phantasterei: denn dieser Simon hat keineswegs vergeblich unter Israel gearbeitet, und Heidenmissionar ist er unseres Wissens nie geworden. An sich ist es ja begreiflich genug, daß Gottes Segen am Morgen einen reichen Fang bescheeren kann, obwohl man sich die Nacht durch vergeblich müde gearbeitet. Daß aber Jesus weiß, er werde es thun, und dies dem Simon mit aller Gewißheit zusagt, das ist doch nichts anderes, als wenn er dem Hauptmann die Genesung seines Sohnes verspricht: und gilt es, einen Simon zu gewinnen, so steht ihm die göttliche Wunderhilfe so sicher zur Verfügung, wie ein übermenschliches Wissen bei Nathanael oder der Samariterin. Aber in diesem Bericht die genauere Darstellung der Berufung Simons zu finden, dem stehen doch erhebliche Bedenken im Wege. Markus, der uns so farbenreich die Geschichte erzählt, wie er sie von Petrus selbst gehört, sagt von diesem Fischzuge nichts: und wie konnte der ihn vergessen oder unerwähnt

lassen, der ihn erlebt hatte? Dazu kommt, daß die Erzählung wenigstens in einem Punkte doch sehr der Durchsichtigkeit ermangelt. Steht Simon dem gegenüber, der als der Messias Israels gekommen ist, sein Volk zu erretten, und hat derselbe sich als solcher bewährt durch den göttlichen Wunderbeistand, der ihm zu Theil geworden, so mag er sich immerhin in seiner ganzen Sündhaftigkeit ihm gegenüber fühlen: aber wie er ihn auffordern soll hinwegzugehen (5, 8), ihn, den Einzigen, der da retten und helfen kann, der nur aufrichtige Sinnesänderung verlangt und gern die Vergebung seines Vaters ihm ertheilt, das bleibt doch schwer begreiflich.

Auch hier bietet uns allein das vierte Evangelium, was wir zur Lösung dieses Räthsels bedürfen. Auch in ihm wird uns anhangsweise von einem wunderbaren Fischzug am Gennezaretsee erzählt, durch den sich der Auferstandene seinen Jüngern offenbart, bei dem aber sonst fast Alles genau ebenso verläuft (Joh. 21, 1—11). Wir wissen, was damals diesem Simon auf der Seele lag, und was ihn damals bewegen konnte, daß er sich unwerth fühlte, je wieder seinem Herrn zu werden, was er ihm vorher war: es war die schwarze Verleugnung seines Herrn im Vorhofe des hohenpriesterlichen Palastes. Wir wissen, daß nach jenem Fischzuge Jesus mit ihm tiefernste Worte redete, deren jedes ihn an seine Verleugnung mahnte, und wie er dann diesen Jünger in die durch dieselbe verscherzte Vertrauensstellung wieder einsetzte (Joh. 21, 15—17). Haben wir da nicht den einfachsten Schlüssel in der Hand zur Erklärung dieser abweichenden Ueberlieferung? Die Quelle, aus der sie Lukas geschöpft hat, zeigt auch sonst manche merkwürdige Reminiscenzen an die eigenthümlich johanneische Ueberlieferung, wie wir bereits in der Geschichte vom Hauptmannssohne eine solche fanden. Hier hat sich offenbar in der Erinnerung die Erzählung von der Berufung des Petrus vermischt mit der von seiner Wiedereinsetzung in das ihm übertragene Amt, und so ist die Geschichte von dem wunderbaren Fischzuge, an die sich diese knüpft, mit jener verbunden worden.

Mit seinen vier ersten Jüngern zog Jesus nach dem nahen Kapharnaum. Es war Freitag Abend, und der Sabbat brach an. Ihn hatte er zu seinem ersten Auftreten bestimmt. Und lange noch wird uns die Erzählung des Markus festhalten bei jenem Tage in

Kapharnaum, von dem Petrus so oft und so viel erzählt haben muß, weil es der erste war, wo Jesus in seiner Heimath öffentlich auftrat und wo er sein Haus würdigte, in demselben einzukehren.

5. In der Synagoge.

Der gesetzliche Kultus des alten Bundes kannte nur ein Centralheiligthum. Bei ihm allein durften die Opfer gebracht, die großen Feste des Volkes gefeiert werden. Je großartiger dort das Bedürfniß nach Gemeinschaft auf religiösem Gebiete sich Befriedigung verschaffte, um so mehr konnte für das übrige Leben die Hausandacht genügen. Allein das Exil hatte das Volk jenes Mittelpunktes beraubt, und so schuf das unabweisliche Bedürfniß einen Ersatz dafür in dem Synagogenkult. Den Tempel als Opferstätte konnte die Synagoge natürlich nicht ersetzen: allein einen neuen Mittelpunkt religiöser Gemeinschaft in dem „Versammlungshause" zu konstituiren und so die gesetzliche Kultusform dem gegenwärtigen Bedürfniß gemäß fortzubilden, hinderte der Buchstabe des Gesetzes durchaus nicht. Der geschichtliche Ursprung dieser Fortbildung ist unsicher: aber zur Zeit Jesu hatte jede mäßige Stadt Palästina's ihre Synagoge. Ihre Einrichtung war wohl für gewöhnlich sehr einfach, Bänke oder Sitze für die Versammelten, ein Lehrstuhl für den öffentlichen Vortrag, eine Lade oder ein Schrank zur Aufbewahrung der heiligen Rollen. Man versammelte sich am Sabbat oder Feiertage, um sitzend ein Gebet zu verrichten, welches ein Vorbeter im Namen der Gemeinde vorsprach. Dann folgte die Vorlesung der für den Sabbat bestimmten Schriftabschnitte aus dem Gesetz und aus den Propheten, woran sich ein erklärender Vortrag oder eine erbauliche Ansprache, wohl auch zuweilen ein Gespräch darüber anknüpfte.

Die Lehre war durchaus frei und an kein bestimmtes Amt gebunden. Wohl aber gab es einen eigenen Stand, der sich das Lehren zur Lebensaufgabe gemacht hatte, die Sopherim, d. h. eigentlich Schreiber, weil das Studium mit der Fähigkeit das Gesetz abzuschreiben beginnen mußte. In unseren Evangelien heißen sie bald Schriftgelehrte, bald Gesetzeskundige, da sich ja seit dem Exil alle Schriftgelehrsamkeit immer

mehr auf das Gesetz konzentrirte. Herangebildet wurden sie von den Gesetzeslehrern in Jerusalem (Luk. 2, 46, 5, 17. Apostelgesch. 5, 34), die in den Tempelhallen ihre Vorträge und Disputationen hielten. Diese Gelehrten konnten allein das Gesetz in der altheiligen Sprache lesen, erklären und auf alle Verhältnisse des privaten und öffentlichen Lebens anwenden. Es gab ihrer in allen Landestheilen, und sie waren zumeist befähigt und geneigt, in den Synagogen aufzutreten. Sie wurden vom Volke hoch verehrt und blickten ihrerseits mit ungemessenem Gelehrtendünkel auf das gemeine Volk herab (Joh. 7, 49). Sie verlangten die ersten Plätze beim Gastmahl und Ehrensitze in der Synagoge; feierliche Begrüßungen auf dem Markte und Ehrentitel, wie Rabbi, Mar, Ab (Meister, Herr, Vater), mußten ihnen zu Theil werden (Matth. 23, 6—10). Durch die Wirksamkeit der Schriftgelehrten wurde die Synagoge die Pflanzstätte für die Kenntniß des Gesetzes und die Treue gegen dasselbe. Der Synagogenkult rief überall da, wo die bürgerliche Gemeinde keine ausschließlich jüdische mehr war, auch das Bedürfniß einer eigenen gemeindlichen Organisation hervor und gab so, namentlich in der Diaspora, die Grundlage für den sozialen Zusammenhalt des Volkes. Die Volksältesten (Luk. 7, 2) waren dann zugleich die Leiter der religiösen Gemeinde, die sich um die Synagoge sammelte. Ein Vorsteher (Mark. 5, 35. Luk. 13, 14) hatte die Aufsicht über das ganze Synagogenwesen und wachte über die Ordnung bei den Zusammenkünften. Außer dem Vorsteher hatte die Synagoge wenigstens noch einen Beamten in dem Aufwärter (Küster), welcher die heiligen Bücher aufbewahrte, für die Reinigung des Lokals sorgte, die Synagoge öffnete und schloß. Mit der Vorsteherschaft verband sich auch eine Art geistlicher Gerichtsbarkeit, in der dieselbe auf Verweis und Ausschließung aus der Synagoge erkannte, auch die Disziplinarstrafe der Geißelung verhängen konnte (Matth. 10, 17), die dort öffentlich vollstreckt wurde.

Die synagogalen Versammlungen boten Jesu den geeignetsten Anknüpfungspunkt für seine öffentliche Wirksamkeit. Alle Schilderungen derselben in unseren Evangelien erwähnen sein Lehren in den Synagogen (Mark. 1, 39. Matth. 4, 23. 9, 35. Luk. 4, 15. 44. Joh. 18, 20) und bringen davon wiederholt Beispiele (Mark. 3, 1. 6, 2. Luk. 13, 10. Joh. 6, 59). Man scheint ihm überall willig das Wort

gegeben zu haben; und als später der steigende Konflikt mit den öffentlichen Volkslehrern eine Ausschließung von denselben befürchten ließ, da hat Jesus es wohl absichtlich selbst nicht mehr gesucht. In sehr anschaulicher Weise schildert uns Lukas nach der ihm eigenthümlichen Quelle eine solche Synagogenscene. Nach dem Eröffnungsgebet steht Jesus auf und meldet sich zum Vorlesen. Der Synagogendiener reicht ihm das Prophetenbuch, er entfaltet die Rolle und liest den heiligen Text. Dann rollt er dieselbe wieder zusammen, übergiebt sie dem Küster und setzt sich, um seinen Lehrvortrag zu beginnen, während Aller Augen in der Synagoge mit gespannter Erwartung auf ihn gerichtet sind (Luk. 4, 16–20). So that er auch an jenem Tage in Kapharnaum, und Markus schildert, wie er es wohl oft von Petrus schildern gehört hatte, den gewaltigen Eindruck, welchen Jesu erstes öffentliches Auftreten in seiner Heimath machte. Man war vor Staunen außer sich; so viel merkte jeder, seine Lehrweise war eine völlig andere, als die der sonst dort auftretenden Schriftgelehrten. Er lehrte, wie einer, der Vollmacht hat, d. h. wie einer, der nach der Propheten Weise, im höheren Auftrage redend, mit dem Recht dazu auch die Kraft empfängt, die Gemüther mächtig zu ergreifen. Ihm gegenüber erschienen die zünftigen Volkslehrer als unbefugte Redner, denen man es anfühlte, daß sie die kümmerlichen Fündlein eigener Weisheit vortrugen (Mark. 1, 21 f.).

Leider ist uns keine dieser Synagogenpredigten Jesu soweit erhalten, daß wir uns von Inhalt und Form derselben eine einigermaßen klare Vorstellung machen können. Auch aus jener Scene bei Lukas erfahren wir nur soviel, daß er eine Prophetenstelle (Jes. 61, 1 f.) als in seinem Auftreten erfüllt erklärte (Luk. 4, 21), daß also die Rede doch wohl wesentlich in einer Nachweisung dieser Erfüllung bestand. Jesus erkannte die Schrift des Alten Testaments in ihrem ganzen Umfange und in ihrer vollen Heiligkeit an. Die Schrift kann nicht gebrochen werden, sagt er (Joh. 10, 35) und begründet damit seine Beweisführung aus ihrem Wortlaut. Natürlich konnte er dabei die Schrift nur in ihrer überlieferten Gestalt im Auge haben, ein Ausspruch, in dem er die Beispiele ermordeter Gerechter aus dem 1. Buch Mose und dem 2. Buch der Chronik wählt (Luk. 11, 51), zeigt uns, daß er die Schrift wohl genau in dem Umfange las, in welchem sie

uns noch heute in der hebräischen Bibel vorliegt. Schon dadurch wird es höchst unwahrscheinlich, daß er auch die sogenannten Apokryphen und andere bei den Juden seiner Zeit hochgehaltene Bücher irgendwie als heilige Schriften benutzte, was nicht ausschließt, daß er einzelne derselben kannte und sich etwa einmal an ein passendes Wort derselben anschloß. Jesus betrachtete die Schrift auch genau so, wie seine Zeit: irgend ein höheres Wissen in diesen Dingen würde ihn nur unfähig gemacht haben, sich mit seinen Hörern über den Gebrauch der Schrift zu verständigen, oder ihn zu einer weitgehenden Akkomodation genöthigt haben, die ohne innere Unwahrheit nicht denkbar ist. Er nahm also alles in ihr Erzählte unbedingt für wirkliche Geschichte, das Buch Jona hielt er nicht für eine Lehrdichtung, sondern für reine Geschichtserzählung (Matth. 12, 40); er betrachtete die einzelnen Bücher als von den Männern verfaßt, denen sie in der Ueberlieferung zugeschrieben wurden. Das ganze Gesetz, das Deuteronomium mit eingeschlossen, schrieb er dem Moses zu (Mark. 1, 44. 7, 10. 10, 3), den 110. Psalm hielt er der Ueberschrift gemäß für davidisch (Mark. 12, 36). Selbst die Göttlichkeit der Schrift kann er sich nur in derselben Form vorgestellt und vermittelt gedacht haben, wie seine Zeitgenossen: doch enthält freilich die einzige Andeutung darüber nur die selbstverständliche Aussage, daß der heilige Psalmsänger im Geiste, d. h. vom göttlichen Geiste getrieben gewesen sei (Mark. 12, 36).

Jesus war überzeugt, daß die Schrift von ihm gezeugt habe, daß schon Moses von ihm geschrieben (Joh. 5, 39. 46). Dies war die selbstverständliche Voraussetzung, wenn er sich bewußt war, der zu sein, welcher die alttestamentliche Verheißung zur Erfüllung bringen sollte. Diese Gewißheit aber wurzelte nicht etwa erst in der Reflexion auf das Eintreffen einzelner Weissagungen in seiner Person oder Geschichte, die er beobachtet hatte, sondern in den Tiefen seines Selbst- und Berufsbewußtseins: denn wenn er die Vollendung der Religion, wie sie in Israel angelegt war, zur vollen Verwirklichung bringen sollte, so hatte er nur auszuführen, was der im Alten Testament offenbarte Heilsrathschluß Gottes von je an in Aussicht genommen hatte. Dann aber mußte auch im Alten Testament von ihm geschrieben stehen. Wenn wir heute alles, was dort geschrieben steht, aus seinem kontextlichen Zusammenhange und aus der geschichtlichen

Situation heraus, in der es gesprochen oder geschrieben, zu verstehen suchen, so konnte doch Jesus in dieser Beziehung das Alte Testament nicht anders betrachten und anwenden, als seine Zeitgenossen. Seiner Zeit aber war diese geschichtliche Betrachtung des Alten Testaments und seine Erklärung nach fester hermeneutischer Methode ganz fremd. Wenn irgend eine Möglichkeit vorläge, daß ihm hierüber außerordentliche Erkenntnisse mitgetheilt wären, so würde ihn das nur auf's Neue in die schon oben angedeuteten Schwierigkeiten seinen Hörern gegenüber verwickelt haben. Gerade die höchste religiöse Werthschätzung des Alten Testaments veranlaßte ihn, jedes einzelne Wort der Schrift ohne Rücksicht auf seinen Zusammenhang und seine geschichtliche Situation lediglich darauf anzusehen, nicht was der Prophet damit zu seiner Zeit seinen Zeitgenossen habe sagen wollen, sondern was Gott in demselben ihm und seinen Zeitgenossen sage. War er aber der schon dort überall in Aussicht genommene Heilsmittler, so mußte ja das ganze Alte Testament auf ihn und seine Erscheinung weissagen. Von diesem Gesichtspunkte aus erschien ihm alles Einzelne in einem neuen Lichte, welches zwar nicht das Verständniß desselben in geschichtlichem Sinne erschloß, aber die religiöse und heilsgeschichtliche Bedeutung der alttestamentlichen Offenbarung im tiefsten Grunde verstehen lehrte. Wie seine Zeit gern in den Personen und Ereignissen der altheiligen Geschichte Typen, d. h. weissagende Vorbilder erblickte auf die messianische Zeit, so hat auch er es ohne Zweifel gethan. In diesem Sinne faßte er Mark. 9, 13 das Schicksal des Elias als einen Typus auf das Schicksal des Täufers und wendet die Geschichte des Jonas auf sich an (Matth. 12, 40). Mag darum immerhin im einzelnen Falle sich nicht mit voller Sicherheit entscheiden lassen, ob er ein Wort des Alten Testaments mehr in diesem typischen Sinne auf sich und seine Zeit bezogen hat, zumal die Form, in der unsere evangelische Ueberlieferung die Anwendung desselben berichtet, dafür keineswegs schlechthin maßgebend ist: aber darum zu bestreiten, daß Jesus auch direkte Weissagungen im Alten Testament gefunden habe, um seine Auffassung desselben der unsrigen mehr anzunähern, indem man sie überall irgendwie typisch vermittelt denkt, sind wir durchaus nicht berechtigt. Ohne Zweifel fand er auch in einzelnen Prophetenworten Verheißungen, die er direkt in seiner Person erfüllt sah: wie er es doch

Luk. 4, 21 ausdrücklich sagt: aber derartige einzelne Weissagungen waren für ihn nicht das Entscheidende: er betrachtete die ganze Prophetie als auf ihn abzielend. Auch die heiligen Ordnungen seines Volkes, wie sie im Gesetz begründet waren, und seine ganze gottgeleitete Geschichte waren ihm eine große Weissagung auf die in ihm erschienene Heilszukunft. So sahen wir ihn schon in dem Worte Joh. 2, 19 an die Idee des Tempels anknüpfen, die er in dem Gottesreich erst vollkommen verwirklichen wollte, so sahen wir ihn Joh. 3, 14 aus einer alttestamentlichen Geschichte Schlüsse ziehen auf das, was ihm bevorstand.

Stand aber auch Jesus, prinzipiell angesehen, ganz auf dem hermeneutischen Standpunkte seiner Zeitgenossen, so war doch die Anwendung, die er davon machte, eine völlig andere. Die Auslegung der Schriftgelehrten seiner Zeit schwankte nur zwischen den Extremen einer massiven Buchstäblichkeit, deren Folge ein leeres Streiten um Worte, eine spitzfindige Silbenstecherei war, und einer grenzenlos willkürlichen Allegorese, welche mit Nichtachtung des einfachen Wortsinns ihre vermeintlich so tiefsinnigen, in Wahrheit oft so geschmack- und sinnlosen Grübeleien in den Schriftbuchstaben hineindeutete. Jesu war das Alte Testament kein Tummelplatz und Spielzeug trockener Schulgelehrsamkeit, sondern ein Lebensquell, aus dem er die großen Gottesgedanken schöpfte, die in den Urkunden der Offenbarung niedergelegt waren. Jesus verlangte nicht, daß zur Erfüllung von Maleachi 4, 5 (3, 23) der alte Elias leibhaftig vom Himmel herabsteigen müsse, wie die Rabbinen seiner Zeit lehrten, er fand diese Weissagung in dem Täufer voll erfüllt (Matth. 11, 14. Mark. 9, 13). Selbst wo er auf den Wortlaut pocht (Joh. 10, 34 ff.), kommt es ihm doch auf die Grundanschauung an, die sich darin ausprägt: und wo er sich am weitesten vom Wortlaut zu entfernen und am freiesten seine Gedanken dem heiligen Texte unterzulegen scheint (Mark. 12, 26 f.), erhellt doch leicht, daß er nur die letzte Konsequenz alttestamentlicher Anschauungen zieht. Während die Schriftgelehrten mit einem überlieferten Gedanken- und Lehrsystem an die Schrift herantraten, aus dem bei aller Orthodoxie der Geist der Schrift längst entwichen war, war es die Kongenialität seines eigensten religiösen Lebens, die ihm die Schrift erschloß. Eben weil ihm selbständige Quellen religiöser Erkenntniß

flossen, deren Ergebniß mit der Schrift harmonirte, ohne aus ihr abgeleitet zu sein, vielmehr erst den rechten Schlüssel für ihr Verständniß darbot, hatte man bei seinem Lehren den Eindruck, daß er aus anderer Vollmacht redete wie die Schriftgelehrten.

Den eigentlichen Inhalt und Mittelpunkt der Predigt Jesu bildete nicht eine religiöse Belehrung, auch nicht eine sittliche Forderung, sondern die frohe Botschaft vom Gottesreich. Was dieses Gottesreich sei, hat Jesus nirgends ausdrücklich gesagt, er behandelt die Vorstellung als eine dem Volke durchaus geläufige. Man darf daher diesen Begriff nicht als einen von Jesu gebildeten ansehen und aus seinen Aussagen darüber erst konstruiren wollen. Geschichtlich angesehen, kann Jesus damit nichts anderes gemeint haben, als was sich aus der Eigenart seines Volkes und dessen Anschauungen von selbst ergab. Israel hatte von jeher nichts anderes sein sollen und wollen, als eine Theokratie, d. h. ein Reich, dessen höchster Herr und König Jehova selbst, dessen einziges Gesetz sein heiliger Wille war. Aber alle Frommen in Israel wußten ebenso gewiß, daß dieses Ideal noch nie vollkommen verwirklicht war, wie daß es einst verwirklicht werden müsse, und daß dann auch alles verheißene Heil und aller Segen Gottes, auch im Irdischen, über das Volk kommen werde. Das Gottesreich, das Jesus verkündigte, kann also nichts anderes sein als die Verwirklichung dieses Ideals, als die Vollendung der Theokratie. Ein Reich, in welchem der Wille Gottes auf Erden so vollkommen geschieht, wie unter den Engeln Gottes im Himmel (Matth. 6, 10), ist eben das Gottesreich im vollsten Sinne. Es handelt sich dabei nicht nur um die Vollendung des religiösen Lebens im innersten Heiligthum des Herzens, nicht nur um eine Darstellung desselben in einem gereinigten Kultus, sondern vor allem um eine Auswirkung desselben in allen Verhältnissen des Volkslebens, in seinem Familienleben, wie in seinem sozialen und politischen Leben. Weil aber mit dieser Erfüllung des göttlichen Willens in allen Beziehungen des gesamten Volkslebens nothwendig auch der reichste Gottessegen über ein Volk kommt, darum ist die Botschaft von diesem Gottesreich immer eine Freudenbotschaft. So hat sie Jesus selbst nach Jesaj. 61, 1

charakterisirt (Matth. 11, 5), Markus bezeichnet sie als das von Gott stammende Evangelium (1, 14); nach Lukas ist der Gegenstand seiner Freudenbotschaft (20, 1) das Gottesreich (8, 1), der erste Evangelist nennt sie geradezu das Evangelium vom Reich (Matth. 4, 23. 9, 35).

Den näheren Inhalt dieser Botschaft faßt Markus zusammen in die Worte: die Zeit ist erfüllt und genaht hat sich das Gottesreich (1, 15, vgl. Matth. 10, 7). Es liegt diesem Ausdruck die Vorstellung zu Grunde, daß eine im Rathschlusse Gottes bestimmte Zeit verfließen mußte, ehe die Heilszeit kommen konnte. Nun war diese Zeit verflossen, da Gott selbst der Wirksamkeit seines Vorläufers ein Ende gemacht hatte, indem er ihn in die Hände seiner Feinde dahingab. Jetzt also mußte die Heilszeit anbrechen, in welcher alle Weissagung der Schrift ihre Erfüllung finden sollte, jetzt war die verheißene und erwartete Vollendung der Theokratie unmittelbar nahe gerückt. Wir sahen bereits, wie Jesus in seinem Berufsbewußtsein die Gewißheit empfangen hatte, daß mit seiner Sendung die Verwirklichung dieses Ideals von Gott beabsichtigt sei (vgl. Buch 2, Kap. 7). Er durfte also mit der Botschaft auftreten, daß dieselbe sich genaht habe. Freilich konnte jene Vollendung der Theokratie, wie Jesus sie dachte, nicht vom Himmel herab über das Volk kommen ohne sein Zuthun. Daher verband Jesus mit jener Freudenbotschaft immer zugleich den Aufruf an das Volk zur Sinnesänderung und zum Glauben (Mark. 1, 15), d. h. zu dem festen Vertrauen darauf, daß mit seiner Sendung die Zeit gekommen sei, wo Jehova ein Neues schaffen wolle im Volke. Diese Glaubensgewißheit sollte der Hebel werden, der dem Entschluß des Volkes zur Sinnesänderung Schwungkraft und nachhaltige Energie verlieh. Hier zeigt sich eben die radikale Verschiedenheit schon dieses Anfanges der eigentlich messianischen Verkündigung von der Täuferpredigt. Der Täufer hatte im Blick auf das nahende Gericht, das der Vollendung vorhergehen sollte, das Volk zur Sinnesänderung aufgerufen. Diese Predigt konnte eine erste heilsame Erschütterung im Volke hervorrufen, eine nachhaltige Erneuerung konnte sie nicht herbeiführen. Jesus wußte, wie wir schon im Gespräch mit Nikodemus hörten, daß die Heilszeit nicht mit dem Gericht beginnen werde, daß Gott durch ihn dem ganzen Volke die verheißene Vollendung bereite. Nicht die Furcht vor dem Gericht, sondern der Glaube an diese

Gnadenthat seines Gottes, die zugleich seine höchste Liebesoffenbarung war, sollte der Impuls werden zu der von ihm verlangten Sinnesänderung. Nicht eine Erneuerung der prophetischen Bußpredigt konnte dieselbe bewirken, sondern nur die messianische Freudenbotschaft, daß das Reich Gottes nahe sei, daß im Glauben daran jeder die Kraft empfange, durch aufrichtige Sinnesänderung die Verwirklichung desselben im Volke zu ermöglichen.

Verkündigte Jesus zunächst nur die Nähe des Gottesreiches, so entsteht die Frage, wie Jesus sich das wirkliche Eintreten desselben gedacht hat. Es ist vielfach behauptet worden, daß er dasselbe rein eschatologisch gedacht hat, d. h. es erst mit der großen Weltkatastrophe eintretend und also erst im Jenseits verwirklicht gesehen habe. Man kann sich dafür auf das erste Evangelium berufen, welches mehrfach dafür den Ausdruck Himmelreich gebraucht, worunter nur ein erst im Himmel sich verwirklichendes Reich verstanden werden kann. Aber es ist ganz undenkbar, daß Jesus selbst diesen Ausdruck gebraucht habe und er darum aus der ältesten Quelle stammen sollte, da es dann völlig unbegreiflich bleibt, wie er in allen anderen Evangelien, die doch auch diese Quelle kennen, ausnahmslos verschwunden sein sollte. Es kann vielmehr kein Zweifel sein, daß nur der erste Evangelist, der zu einer Zeit schrieb, wo nach dem Falle Jerusalems und dem Untergange des jüdischen Staates jede Hoffnung auf eine irdische Verwirklichung des Gottesreiches geschwunden war, diesen Ausdruck geprägt hat. Gewiß hat auch Jesus auf eine jenseitige Vollendung gehofft, da es ihm klar sein mußte, daß unter den Bedingungen dieser Zeitlichkeit, in der die Sünde nie vollständig überwunden werden kann, und in den irdischen Verhältnissen, die ihrer Natur nach der Vergänglichkeit unterworfen sind, die absolute, für die Ewigkeit berechnete Verwirklichung des Gottesreichs nicht eintreten könne. Man mag auch geschichtlich nachzuweisen suchen, daß schon damals sich die Vorstellung von einem solchen rein transzendenten Gottesreich gebildet habe, wenn auch der Nachweis, daß dieselbe damals die volksthümliche gewesen sei, nicht erbracht ist und nicht erbracht werden kann. Aber daraus folgt durchaus nicht, daß Jesus nur die Nähe dieser jenseitigen Endvollendung verkündigt habe. Dem widerspricht vielmehr entscheidend, daß er mit seinem Erscheinen die Erfüllung der alttestamentlichen

Prophetie gekommen sah, die an eine solche rein transzendente Vollendung nicht gedacht hat, und daß wir unzweideutige Aussprüche aus seinem Munde hören werden, in welchen er von einer Gegenwart des Gottesreiches, von einer schon gegenwärtigen Theilnahme an demselben redet.

Gerade darauf hat man wohl auch die Ansicht gegründet, daß Jesus seine Vorstellung vom Gottesreich allmählich umgewandelt habe, obwohl doch eine so bedeutsame Thatsache ganz andere Spuren in unseren Quellen zurückgelassen haben müßte. Das Wahre daran kann doch nur sein, daß je nach den Erfolgen oder Mißerfolgen seines Wirkens er sich auch über die Frage, wie es mit der als nahe angekündigten Verwirklichung des Gottesreiches stehe, die er doch herbeiführen sollte und wollte, verschieden ausgesprochen hat. Gewiß konnte dieselbe nur durch eine Gottesthat herbeigeführt werden, wie auch die alten Propheten das Kommen der messianischen Zeit stets von einem neuen Eingreifen Jehova's erwartet hatten. Aber wenn die Vorstellung des Gottesreiches, d. h. der verwirklichten Gottesherrschaft nicht eine leere Formel für Jesus war, so war doch klar, daß dasselbe nicht durch eine bloße Machtthat Gottes, auch nicht durch die Welterneuerung herbeigeführt werden konnte, sondern nur dadurch, daß durch die Gottesthat seiner Sendung in dem Herzen und Leben des Volkes der Wille Gottes zur vollen Herrschaft gelangte. Das war aber eine irdische Verwirklichung des Gottesreiches. Jesus konnte dieselbe als nahe bevorstehend verkündigen, wenn er sich bewußt war, die Mittel und Wege zu kennen, auf denen jene Sinnesänderung des Volkes allein herbeigeführt werden konnte, die neuen Motive und Impulse zu besitzen, durch welche dieselbe bewirkt werden sollte. Ob und wie weit aber dadurch jene Verwirklichung thatsächlich herbeigeführt wurde, das hing nicht von ihm allein ab, sondern zugleich von dem Verhalten des Volkes. Er konnte in Gottes Macht die nothwendigen Bedingungen dafür schaffen, aber zwingen konnte er das Volk nicht, auf diese Bedingungen einzugehen und an sich wirken zu lassen, was er zu wirken gekommen war. Wie alle prophetische Verheißung ausdrücklich oder stillschweigend an die Bedingung der Bekehrung des Volkes geknüpft war, so blieb jeder Erfolg seiner Wirksamkeit und damit das von ihm in Aussicht gestellte wirkliche

Kommen des Gottesreiches abhängig von der Stellung, die das Volk zu ihm einnahm.

Damit hängt die Frage zusammen, wie Jesus sich mit seiner Botschaft vom Gottesreiche zu den national-politischen Erwartungen gestellt habe, welche das Volk an das Kommen der messianischen Zeit oder des Gottesreiches knüpfte. Nicht etwa um fleischliche Hoffnungen eines thörichten Nationalstolzes handelte es sich hier, sondern um einen ganz wesentlichen Bestandtheil der prophetischen Verheißung, die Jesus zu erfüllen gekommen war. Jesus hat nie jene auf die Verheißungen der Propheten gegründete Volkserwartung bestritten oder auch nur indirekt sie als unerfüllbar bezeichnet: das Irrige an ihr war ja auch nicht, daß man überhaupt mit der Vollendung der Theokratie im religiös-sittlichen Sinne auch eine Umwandlung der politisch-nationalen Verhältnisse erwartete. Denn wie sollte die Erfüllung des göttlichen Willens nicht auch den höchsten Segen Gottes zur Folge haben und, in welcher Form auch immer, die unleidlichen Zustände, unter welchen das Volk seufzte, umgestalten? Ohne Zweifel hat auch Jesus darauf gehofft, wenn auch seine Auffassung des Alten Testaments frei und geistig genug war, um eine solche Umgestaltung nicht nothwendig an seine Thronbesteigung zu knüpfen. Er erwartete von der Wundermacht seines Vaters, die ihm allezeit zu Diensten stand, daß derselbe ihm auch die Mittel und Wege weisen werde, diese letzte Hoffnung seines Volkes zu erfüllen. Aber das Wie überließ er ihm, ohne seinerseits irgendwie darüber zu grübeln, und das Ob machte er abhängig von dem Eingehen des Volkes auf die Art, wie er das Gottesreich nach Gottes Rath begründete. Während noch der Priester Zacharias die politisch-nationale Errettung des Volks von den Römern und ihren Kreaturen als die unerläßliche Vorbedingung der religiös-sittlichen Reform angesehen hatte (Luk. 1, 68—75), war und blieb ihm seine nächste und eigentliche Aufgabe die Aufrichtung der Gottesherrschaft im Herzen und Leben des Volkes. Soweit ihm dieselbe gelang, war das Gottesreich verwirklicht, wenn diese Verwirklichung auch intensiv wie extensiv, im inneren wie im äußeren Leben des Volkes eine stets fortschreitende werden mußte und ihr letztes Ziel nur im Jenseits erreichen konnte.

Damit war Jesu von selbst der Weg seines Vorgehens vorgezeichnet. Hätte er damit begonnen, sich von vorn herein als den vorgesandten Messias zu proklamiren, so hatte er damit unmittelbar die messianische Revolution entfesselt. Die Elemente dazu gährten seit den Tagen des Gauloniten überall im Volke. Sobald man den gefunden, der nach göttlicher Bestimmung zur messianischen Zeit an der Spitze der Nation stehen mußte, mußte man selbst beginnen, unter seiner Führung die Befreiung zu erkämpfen, die dem sinnlich gerichteten Volke nun einmal die Hauptsache in der erwarteten Heilsvollendung war. Entzog er sich dann dem Volke, so war dasselbe ein für allemal mit ihm fertig, so konnte er in keinem Sinne ihr Messias sein. Diese Katastrophe mußte vermieden, sie mußte, wenn unvermeidlich, hinausgeschoben werden, bis zwischen ihm und dem ganzen Volke, oder wenigstens einem festen Kerne desselben, ein Band geschlungen war, das selbst über jene Enttäuschung seiner liebsten Hoffnungen hinaus festhielt. Das konnte aber nur geschehen, wenn erst in dem Maße die Ueberzeugung von seiner messianischen Bestimmung sich im Volke verbreitete und festwurzelte, in welchem es ihm gelang, sich desselben auch geistig zu bemächtigen, es innerlich an sich zu fesseln im Ganzen oder in seinen besten Söhnen. So nur konnte das Volk allmählich für seine Auffassung von der Begründung des Gottesreiches erzogen werden. Erst in und mit der Ueberzeugung, daß er ihm auch in seiner rein geistigen Wirksamkeit Güter zu bieten habe, die sie nicht mehr entbehren konnten, nachdem sie dieselben einmal kennen gelernt, sollte ihnen die Gewißheit erwachsen, daß er und kein anderer es sei, der nach Gottes Rath die Erfüllung aller Verheißung bringe. Darum hat er sich nie direkt über seinen Beruf ausgesprochen, außer wo, wie bei der Samariterin (Joh. 4, 25 f.), die in seiner Volkswirksamkeit ihm leitenden Rücksichten von selbst wegfielen. Er hat einen Weg gefunden, um das Bewußtsein seines einzigartigen Berufes auch vor dem Volke nicht zu verleugnen, ohne doch die an den Namen des Messias sich unmittelbar knüpfenden Hoffnungen irgendwie zu ermuthigen.

Dies ist offenbar die Lösung des Räthsels, weshalb er sich den Menschensohn nannte, oder, richtiger gesagt, stets von dem Menschensohn sprach und es den Hörern überließ, aus der Art, wie er von

ihm sprach, abzunehmen, daß er dieser Menschensohn sein wolle (vgl. schon Joh. 1, 52. 3, 13 f.). Damit ist von selbst gegeben, daß er sich damit nicht als den Messias bezeichnen wollte. Es ließe sich ja auch gar nicht begreifen, warum er, wenn er dies wollte, nicht vielmehr eine der dem Volke geläufigen Bezeichnungen des Messias wählte und dieselbe direkt auf sich anwandte. Weder läßt sich beweisen, daß überall, wo er diese Selbstbezeichnung brauchte, er auf Dan. 7, 13 f. hinweisen wollte, noch daß die Abschnitte des Henochbuchs, in welchen der Messias als der Menschensohn bezeichnet wird, selbst wenn sie vorchristlich sein sollten, was keineswegs sicher ist, dem Kreise, in dem Jesus wirkte, so bekannt und geläufig waren, daß er sich darauf beziehen konnte. Vor allem aber enthält noch die Fassung der Frage Jesu, wofür die Leute den Menschensohn halten (Matth. 16, 13), aufs Unzweideutigste die Erinnerung, daß er diese Selbstbezeichnung nicht als eine direkte, als solche allgemein verständliche Bezeichnung seiner Messianität betrachtete. Erst zu einer Zeit, wo über den messianischen Anspruch Jesu kein Zweifel mehr herrschte, konnte das Volk das über den Menschensohn Gesagte an dem von dem Messias Geweissagten bemessen wollen, wie es bei Johannes (12, 34) thut. Freilich kann Jesus auch mit dieser Selbstbezeichnung sich nicht als einen einfachen Menschen charakterisirt, oder wohl gar auf seine Niedrigkeit oder seinen Leidensweg hingedeutet haben. Denn die echte Menschlichkeit Jesu stand ja doch für seine Zeitgenossen außer aller Frage; und daß er als ein Mensch nichts Menschliches sich fremd achte, oder daß er als solcher menschlicher Schwachheit und Leidensfähigkeit unterworfen war, brauchte er nicht erst zu versichern. Es kann nicht einmal damit irgend ein Gegensatz seiner einfachen menschlichen Erscheinung gegen die Volkserwartung von der Herrlichkeit des Messias angedeutet sein; denn wie hochgespannt dieselbe auch war, so schloß sie doch niemals aus, daß es ein Mensch sein werde, den Gottes Macht und Hand zu dieser Herrlichkeit erheben sollte.

Es ist ganz vergeblich, durch eine Reflexion auf den Ausdruck, den Jesus etwa in der palästinensischen Landessprache, in der er redete, brauchte, den Sinn dieser Selbstbezeichnung bestimmen zu wollen, da wir dieselbe dazu viel zu wenig kennen. Die uralte Umsetzung seiner Worte ins Griechische muß gewußt haben, warum sie den in unseren

Evangelien konstant überlieferten Ausdruck dafür brauchte. Dieser Ausdruck besagt aber eben nicht, daß er ein Menschenkind, wie andere, sei, sondern vielmehr umgekehrt, daß er der Einzigartige unter den Menschenkindern sei, der bestimmte Menschensohn, dessen Einzigartigkeit für seine Zuhörer keiner Erläuterung bedurfte. Dann aber kann dieser Ausdruck wieder nicht hingewiesen haben auf den Gegensatz seiner Menschheit gegen eine höhere göttliche Natur, von welcher seine Zeitgenossen nichts wußten, oder gar auf die Vorstellung von einem Urbilde der Menschheit, einem zweiten Adam, die er etwa hineinlegen konnte, die aber seinen Zuhörern völlig unverständlich gewesen wäre. Israel wußte nur von einem Menschensohne, der sein sollte, was keiner vor ihm je gewesen war und keiner nach ihm sein konnte, von dem Menschensohne, den Jehova zu senden verheißen hatte, um durch ihn die Heilsvollendung herbeizuführen; und nur auf diesen seinen einzigartigen Beruf konnte der Ausdruck hinweisen. Nur daß derselbe es freilich gänzlich dahingestellt ließ, ob er diesen Beruf erfüllen werde, indem er, wie das Volk es hoffte, als der Sohn Davids den Thron seiner Väter bestieg und als der gesalbte König das Reich wieder aufrichtete in seiner alten Herrlichkeit. Vielmehr stellte dieser Ausdruck das Volk immer wieder vor die Frage, ob es in dem, was Jesus von dem Menschensohne und seinem Berufe aussagte, und was freilich noch sehr weit von dem entfernt war, was seine Zeit von dem Erfüller aller Verheißung erwartete, seinen Messias erkennen wolle: und dem Volke die Antwort auf diese Frage nahezulegen, das war ja der einzige Weg, um es allmählich zum Verständniß der Art, wie er die Verheißung erfüllte, zu erziehen.

Wir werden sehen, wie überall, wo Jesus jene Selbstbezeichnung gebraucht, nur dieses der Sinn derselben gewesen sein kann, wie er es offenbar in den johanneischen Stellen gewesen ist, die wir bereits kennen gelernt haben. Aber wir sahen schon, wie Johannes von der Höhe seiner Erkenntniß des ewigen Wesens Christi aus noch mehr in demselben findet: bei ihm läßt sich wohl überall, wo er Jesu den Ausdruck in den Mund legt, nachweisen, daß er dabei nicht nur an die Einzigartigkeit seines Berufes denkt, sondern auch an die Einzigartigkeit, die seiner Person kraft ihres himmlischen Ursprunges, ihres ewigen göttlichen Wesens eignete. So gewiß nun für seine ersten

Hörer das nicht in dem Ausdrucke liegen konnte, so nahe legt sich uns doch die Frage, ob für das Bewußtsein Jesu nicht in der Wahl jener Selbstbezeichnung noch etwas mehr liegen konnte und mußte. Thatsache ist doch, daß Jesus später auf die Weissagung Daniels (7, 13 f.) reflektirt hat, wenn er im unmittelbaren Anschluß an sie sein dereinstiges Kommen in den Wolken des Himmels verkündigte (Mark. 13, 26. 14, 62). Damals freilich wußte er bereits, daß er auf Erden sein Werk nicht vollenden werde, daß erst, nachdem er durch den Tod hindurch zu göttlicher Herrlichkeit erhoben, er seinen messianischen Beruf in vollem Sinne erfüllen könne; und es ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß erst, nachdem die geschichtliche Entwickelung seines Lebensganges ihm diesen Ausgang nahegelegt, er die Kombination jener von ihm gewählten Selbstbezeichnung mit der Danielweissagung vollzog. Aber ebenso nahe liegt der Gedanke, daß schon bei der Wahl derselben ihm jene Weissagung irgendwie vorschwebte; und gerade weil damals der Gedanke an die Art, wie sich dieselbe an ihm erfüllen sollte, ihm noch völlig fern lag, mußte die Weise, wie in der Danielstelle nach messianischer Auffassung der Messias charakterisirt war, ihn mit Nothwendigkeit auf jenes tiefste Geheimniß seines Selbstbewußtseins zurückführen, von dem wir bereits früher sprachen. War denn nicht jene Person, die mit den Wolken des Himmels vor Jehova's Thron gebracht wird, um mit dem höchsten Berufe belehnt zu werden, nach nächstliegender Auffassung ein himmlisches Wesen? Und hatte nicht die Frage nach dem Ursprung seiner Erwählung zum Messiasberuf ihn immer schon irgendwie zurückgeleitet zu einer Zeit vor seinem irdischen Sein? Immerhin führt auch die Wahl dieser Selbstbezeichnung uns auf geheimnißvolle Tiefen seines Selbstbewußtseins, welche jene um so mehr begreiflich machen, je weniger wir diese verschleiern wollen.

Es kann nach allem, was wir über die Verkündigung Jesu vom Gottesreiche gehört haben, doch kaum ein Zweifel sein, wie das Volk dieselbe aufnehmen mußte. Zwar seine Predigt von der Erfüllung der Zeit ließ ja für dasselbe immer noch die Vorstellung offen, daß er einer der Vorläufer der messianischen Zeit sei; denn daß der Täufer bereits seinen Nachfolger als den Messias bezeichnet hatte, konnte doch nur für die Schüler desselben oder solche, die unbedingt

seinem Worte vertrauten, maßgebend sein. Aber je mehr Jesus die Erfüllung der Verheißung unmittelbar mit seiner Person und Erscheinung in Verbindung brachte und auf seinen einzigartigen Beruf hinwies, um so näher legte sich dem Volke direkt die Messiasfrage. Daß er freilich, so wie er war und in dem, was er that, noch nicht der Messias sei, wie sie ihn erwarteten, darüber konnte ja kein Zweifel sein. Das haben auch seine nächsten Anhänger sicher nicht geglaubt. Allein nichts hinderte, sich den Widerspruch seiner Erscheinung und ihrer Erwartungen vom Messias dadurch zu lösen, daß Gott, wenn seine Stunde geschlagen, seinem Erwählten auch die äußere Würdestellung verleihen werde, deren er zur vollen Erfüllung seines Berufes bedurfte; und so haben sich die ersten Jünger ohne Zweifel jenen Widerspruch gelöst. Eben darum konnte die steigende Begeisterung des Volkes für ihn, welche die erste Zeit seiner Wirksamkeit charakterisirt, nur die Hoffnung darauf, daß er der Erwählte Gottes sei, immer aufs Neue entfachen. Freilich mußte man täglich lernen die letzte Erfüllung seiner Erwartung zu vertagen, und diese Probe war nicht für Jedermann leicht zu bestehen. Daher wird der Glaube an seine Messianität immer wieder mit Zweifeln gerungen haben, und die Frage, ob er der Messias selbst oder vielleicht doch nur einer seiner Vorläufer sei, nie ganz zur Ruhe gekommen sein. Nur daß das Volk, wie die das Johannesevangelium verwerfende Kritik behauptet, vor dem Palmeneinzug garnicht auf die Idee gekommen sein sollte, daß er der Messias sein könne, das ist geschichtlich schlechthin undenkbar: wir werden sofort Ereignissen begegnen, die es von vorn herein ausschließen, und später sehen, wie in jenem Zeitpunkt diese Vorstellung am wenigsten erst neu entstanden sein kann.

6. Die Besessenen.

Der Evangelist fand es bemerkenswerth, daß sofort bei dem ersten Auftreten Jesu in der Synagoge zu Kapharnaum sich ihm Gelegenheit bot, eines jener Wunder zu thun, die Markus, wahrscheinlich nach dem Vorgange seines Lehrers Petrus (vgl. Apostelgesch. 10, 38), neben, ja vor den Krankenheilungen zu den bezeichnendsten und eindrucksvollsten Machtthaten Jesu rechnet (vgl. Mark. 1, 23 mit 1, 34. 39. 3, 11). Während nämlich Alles in der Synagoge über die Lehr-

weise Jesu staunte, schrie ein Besessener laut auf vor Entsetzen. Er ahnte in dem, der sich mehr oder weniger direkt als den Begründer der Gottesherrschaft in Israel ankündigte, den Heiligen Gottes, der gekommen sei, der Herrschaft der bösen Geister ein Ende zu machen und sie dem ihnen am Ende drohenden Verderben zu überliefern; daher wollte er, weil er sich ganz mit dem ihn beherrschenden bösen Geiste identifizirte, Jesu wehren, denselben seine Macht fühlen zu lassen. Das Wort des Besessenen muß nicht näher überliefert gewesen sein; denn dasjenige, welches Markus ihm 1, 24 in den Mund legt, rührt offenbar aus einer der bekanntesten Erzählungen der apostolischen Quelle her (Matth. 8, 29), wo es sich allein erklärt, warum der Besessene von einer Mehrheit von Geistern redet und sich von Jesu unmittelbar bedroht glaubt. Aber bei Markus soll offenbar die Erzählung repräsentativ sein für die Art, wie Petrus oft genug die erschreckte Abwehr der bösen Geister geschildert hatte und die Art, wie Jesus sie verstummen und ausfahren hieß (1, 25). Auch der 1, 26 geschilderte Erfolg ist offenbar als typisch gedacht. Das Befehlswort Jesu ruft einen inneren Kampf, eine gewaltsame Krisis in dem Besessenen hervor, die sich auch äußerlich in konvulsivischen Zuckungen und in wildem Geschrei manifestirte. Man schrieb dieselben dem bösen Geiste zu, der an dem Menschen noch einmal seine ganze Macht ausübe und mit lautem Geschrei von ihm ausfahre. Die Krisis endete mit völliger Genesung, so daß sich nun alle doppelt über den Mann verwunderten, der nicht nur gottesmächtig zu lehren verstand, sondern auch den bösen Geistern in Gottes Macht wirksam zu gebieten (1, 27).

In der That müssen die Machterweisungen Jesu über die Dämonischen, d. h. von bösen Geistern Geplagten (vgl. Luk. 6, 18) in seiner Wirksamkeit eine hervorragende Rolle gespielt haben. In einem Ausspruch der ältesten Quelle charakterisirt Jesus selbst seine Machtthaten neben den Krankenheilungen durch die Dämonenaustreibungen (Luk. 13, 32); auch der spätere Erzähler hebt unter den von ihm Geheilten besonders die Dämonischen hervor (Matth. 4, 24). Schon jenes erste Beispiel zeigt, wie diese Unglücklichen sich selbst in Uebereinstimmung mit der Volksmeinung über sie von bösen Geistern besessen glaubten, von einem oder auch von mehreren (Mark. 5, 9.

Luk. 8, 2. Matth. 12, 45). Nach einer Bezeichnung, die Jesus einmal in der ältesten Quelle von ihnen braucht (Matth. 12, 43), nennt sie Markus mit Vorliebe unreine Geister, hier und da auch die von ihm abhängigen Evangelisten. Mancherlei Aberglaube knüpfte sich daran. Jüdische Exorzisten (Matth. 12, 27, vgl. Apostelg. 19, 13) bedienten sich gewisser Zauberformeln, die von Salomo herrühren sollten, um diese Geister zu bannen, in Verbindung mit Wurzeln, Steinen und ähnlichen magischen Mitteln. Nur eine moderne Form solchen Aberglaubens ist es, wenn man von einem Einfluß der bösen Geister auf das Nervenleben der Kranken redet und ihn mit dem Rapport im Bereiche des thierischen Magnetismus vergleicht. Aber schon die griechischen Aerzte zu Origenes Zeit betrachteten und behandelten diese Krankheiten als Nervenstörungen. Seit der rationalistischen Zeit ist denn auch unter uns eine analoge Betrachtung derselben überwiegend herrschend geworden. Man meint, jene Zeit, tieferer medizinischer oder psychiatrischer Kenntnisse entbehrend, habe gewisse Krankheiten, welche durch heftige Zufälle bei sonst kräftiger Gesundheit oder durch andere für sie noch unerklärlichere Erscheinungen etwas Geheimnißvolles hatten, insbesondere auch Geistesstörungen, auf den Einfluß böser Geister zurückgeführt, und diese Vorstellung habe sich im Geiste der mit solchen Krankheiten Behafteten reflektirt.

Dennoch stehen dieser Auffassung in unserer Ueberlieferung schwerwiegende Hindernisse entgegen. Zwar daß die Evangelisten die volksthümliche Vorstellung von diesen Krankheiten getheilt haben, wäre sehr begreiflich; und manche Beispiele zeigen, daß in der That ihre Vorstellung von gewissen Krankheiten nicht ohne Einfluß auf ihre Darstellung der betreffenden Heilungsgeschichten geblieben ist. Lukas läßt Jesum das Fieber bedräuen (4, 39), wie er sonst die bösen Geister bedräut, welche er austreibt. Die Erzählung der ältesten Quelle von dem mondsüchtigen Knaben (Matth. 17, 15) hat Markus und nach ihm der erste Evangelist (17, 18) so aufgefaßt, als handle es sich um eine Epilepsie, welche Folge von dämonischer Besessenheit war (Mark. 9, 17 ff.): und ebenso Lukas eine Erzählung der ihm eigenthümlichen Quelle (13, 11. 16), in der es sich offenbar nur um einen Fall paralytischer Verkrümmung handelte, wie noch deutlich aus V. 12 f. erhellt. Es ist völlig undenkbar, daß bereits der Verfasser des vierten

Evangeliums, wie man meinte, eine andere Auffassung jener Krankheiten vertreten haben sollte, weil er nach seiner eklektischen Erzählungsweise, der sicher nichts ferner lag, als von jeder Heilungsart ein Beispiel zu geben, zufällig keine Dämonenaustreibung erzählt. Gerade er redet wiederholt von einer Besessenheit, welche fixe Ideen, Schmähsucht, ja geradezu Wahnsinn erzeugt (7, 20. 8, 48 f. 10, 20 f.). Wenn er über die Krankheiten, die man als dämonische betrachtete, eine andere Ansicht gehabt hätte, würde Johannes sicher nicht unterlassen haben, eine derartige Heilungsgeschichte von seiner Auffassung aus darzustellen und neu zu beleuchten. Unmöglich aber konnte er, der die ältere Ueberlieferung überall voraussetzt, meinen, durch sein Schweigen über dieselben ihre irrthümliche Auffassung rektifizirt zu haben, zumal er ja auch keine Heilung eines Aussätzigen oder Taubstummen erzählt. Steht demnach fest, daß die Evangelien, die noch mittelbar oder unmittelbar auf apostolischer Erinnerung und Ueberlieferung ruhen, an der volksthümlichen Auffassung dieser Krankheiten festgehalten haben, so weist das von selbst auf die Betrachtung derselben durch Jesum zurück. In der That aber ist es unbestreitbar, daß auch dieser sie nicht anders aufgefaßt hat.

Man hat zwar gemeint, Jesus sei nur aus therapeutischen Gründen auf die fixen Ideen der Kranken eingegangen und habe dies um so mehr gedurft, da Geisteskranken gegenüber ohnehin die Bedingungen eines vernünftigen Verkehrs aufgehoben sind. Nun ist es schon, mindestens gesagt, höchst zweifelhaft, ob das Eingehen auf die fixen Ideen eines Wahnsinnigen irgend einer rationellen Heilmethode entspricht. Gerechtfertigt aber wäre eine solche momentane Akkomodation jedenfalls nur dann, wenn sich, sobald dieselbe ihren Zweck erreicht hatte, daran eine Belehrung über den wahren Sachverhalt anschloß, welche alle aus jener etwa zu ziehenden falschen Konsequenzen abwehrte. Aber von solchen Belehrungen findet sich nicht nur keine Spur, sondern Jesus redet auch zu den Pharisäern, zum Volke, ja zu seinen Jüngern von diesen Besessenen in einer Weise, welche voraussetzt, daß er die Volksvorstellung im Wesentlichen theilt. Seine Vertheidigung gegen den pharisäischen Vorwurf eines Teufelsbündnisses geht nicht nur von der Realität eines satanischen Reiches aus, sondern setzt aufs Klarste voraus, daß es teuflische Mächte sind, deren Wirk-

samkeit durch seine Dämonenaustreibungen zerstört wird (Matth. 12, 26—29). Für ein bloß rhetorisches Eingehen auf die Voraussetzungen der Gegner war doch der wider ihn erhobene Vorwurf zu ernst und sind die von ihm gezogenen Konsequenzen (vgl. besonders 12, 28) zu schwerwiegend. Vergeblich beruft man sich auf die angeblich rein bildliche Verwendung dieser Vorstellung in einer Volksrede Jesu (Matth. 12, 43—45). Eigentlich bildlich (allegorisch) ist hier nur die Vorstellung, wonach die Seele des Menschen als ein Haus gedacht wird, welches der unreine Geist bewohnt und verläßt, dessen lockende, zum Besuch einladende Bereitschaft ihn aber zur Wiederkehr und zum Mitbringen anderer Genossen veranlaßt. Dagegen setzt die parabolische Rede als solche, wie wir sehen werden, die Besessenheit, von der ihr Stoff entlehnt wird, als eine Realität des gemeinen Lebens voraus, deren Gesetze als vorbildlich für die des höheren Lebens gedeutet werden. Vor allem aber zeigt die Rede, in welcher Jesus mit seinen Jüngern über die ihnen gelungenen Dämonenaustreibungen spricht (Luk. 10, 17—20), daß er in denselben eine reale Besiegung der satanischen Mächte sieht. Man darf sich auch nicht darauf berufen, daß es sich hier um Irrthümer handelt, deren Bekämpfung außerhalb seines Lehrerberufes lag, daß es nicht seine Aufgabe war, den Jüngern oder dem Volke Aufschlüsse über das Gebiet der wissenschaftlichen Psychologie oder Heilkunde zu geben. Betrifft diese Vorstellung in Wahrheit nur dieses Gebiet, dann liegt auch gar kein Grund vor, anzunehmen, daß Jesus auf ihm die Volksvorstellung überschritten habe. Aber daß es sich hier um ein Problem der Psychologie oder Psychiatrie handelt, das ist ja eben nur eine Voraussetzung, welche die moderne Auffassung an unsere Erzählungen heranbringt. Jesus und die Apostel haben die betreffenden Erscheinungen eben keineswegs so aufgefaßt.

Sie machen durchaus keinen Unterschied zwischen dem, was man heutzutage wohl als leibliche und geistige Besessenheit zu unterscheiden pflegt. Wie der Satan in Judas fährt (Joh. 13, 27. Luk. 22, 3), wenn dieser unter dem Impuls einer übermenschlichen Macht des Bösen handelt, so bestreitet Jesus, einen Dämon zu haben, d. h. von ihm besessen zu sein (Joh. 8, 49, vgl. Mark. 3, 30), wie es die sind, aus denen er die Dämonen austreibt (Mark. 7, 25). Der Besessene

befindet sich in der Gewalt des bösen Geistes, der aus ihm redet (Mark. 1, 23), nicht anders, wie der heilige Sänger in der Gewalt des Gottesgeistes, wenn derselbe ihn inspirirt (Mark. 12, 36). Die Thatsache, die hier zu Grunde liegt, ist doch keine andere als die, daß der sündhafte Zustand einen Gipfelpunkt erreicht, wo der Mensch nicht mehr die Sünde hat, sondern die Sünde ihn, wo er macht- und willenlos an die ihn knechtende Gewalt der Sünde dahingegeben ist, und daß diese Gewalt auf eine übermenschliche Geistesmacht zurückgeführt wird, die ihn beherrscht und willenlos macht. Daß dies keine „Modernisirung der biblischen Vorstellung" ist, zeigt das Gleichniß Matth. 12, 43 ff. unwiderleglich, wo die lockende Bereitschaft zur Wiederkehr des Dämon nur als eine erneute Hingabe an die Sünde gedacht sein kann. Man wird nicht einmal sagen können, daß Jesus durch diese Auffassung von dem tiefsten sittlichen Grunde dieser Zustände die Volksvorstellung über sich selbst hinausgeführt habe. Denn wenn diese auch, dem Wesen jeder Volksvorstellung entsprechend, das Geistige mehr sinnlich aufgefaßt und das Transzendente in gröberen, mehr der irdischen Wirklichkeit analogen Formen vorgestellt hat, so mußte doch in Israel auf Grund seiner heilsgeschichtlichen Erziehung durch das Gesetz und die Propheten das Bewußtsein nothwendig entstehen, daß die den Menschen beherrschende Sünde eine gottfeindliche Macht sei. Ob die Form dieses Bewußtseins, die wir zu Jesu Zeit vorfinden, sich in Israel selbständig gebildet oder unter dem Einfluß des Parsismus seine, vielfach von dem krassesten Aberglauben an Dämonen bestimmte Gestalt erhalten hatte, ist dafür gänzlich gleichgiltig.

Das Eigenthümliche an der Erscheinung der sogenannten Besessenen ist lediglich dies, daß bei ihnen sich mit dem Dahingegebensein an die Macht der Sünde und des Teufels ein Krankheitszustand psychischer oder leiblicher Art verbindet, welcher als die Folge ihrer Besessenheit aufgefaßt wird. Den tiefinneren Zusammenhang, welcher oft zwischen seelischen oder leiblichen Krankheitszuständen und zwischen der Sünde, deren Folge sie sind, stattfindet, hat Jesus nicht nur ausdrücklich anerkannt (Matth. 9, 2. Joh. 5, 14), sondern er wird auch durch alle Erfahrung bestätigt. Daraus erklärt sich dann, daß jene Unglücklichen ein Bewußtsein von ihrer sittlichen Gebundenheit durch

die Mächte der Finsterniß haben, wie es sonst nur bei beginnender sittlicher Befreiung eintritt, indem hier durch die Anschauung der Folgen, welche die Sünde für sie gehabt hat, jenes Bewußtsein geweckt wird, wie ja auch sonst oft genug die bittere Erfahrung ihrer äußeren Folgen zur Erkenntniß der Sünde führt. Natürlich kann dies Bewußtsein ihnen selbst sich nur in den Vorstellungsformen ihrer Zeit ausgeprägt haben; und da diese von dämonologischen Vorstellungen der phantastischsten Art überreich erfüllt war, so begreift man das Entsetzliche ihres Zustandes, wenn sie, in Folge ihres Sündenlebens leiblich oder psychisch krank, von der Vorstellung, daß ein oder mehrere Teufel in ihnen wohnten, umgetrieben wurden, sich allen bösen Gelüsten dieser an der Qual der Menschen sich ergötzenden Geister preisgegeben und vor sich nur die Gewißheit sahen, mit ihnen früher oder später zur Hölle zu fahren. Daß das zuletzt auch bei solchen zum Wahnsinn führte, bei denen das Leiden ursprünglich garkein psychisches gewesen war, ist ebenso begreiflich, wie daß darüber jener Zusammenhang der Sünde mit der Krankheit in Vergessenheit gekommen war und letztere einfach auf die Wirkung der bösen Geister zurückgeführt wurde, was natürlich uns nicht hindern darf, von den abergläubischen Formen der Vorstellung auf ihren Wahrheitskern zurückzugehen.

Der gangbaren Auffassung dieser Erscheinungen liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß es sich hier von vorn herein wesentlich überall um Geisteskranke handelt. Allein diese Voraussetzung wird durch unsere Quellen keineswegs bestätigt. Wir haben doch im Grunde nur ein Beispiel, welches unzweifelhaft den höchsten Grad von Raserei und Tobsucht zeigt (Mark. 5, 2—5). Anzunehmen, daß der Besessene in der Synagoge an religiösem Wahnsinn litt, ist völlig willkürlich, man müßte denn eben die Vorstellung von der Gebundenheit durch satanische Mächte überhaupt als ein Symptom religiösen Wahnsinns betrachten. Im Grunde wissen wir über die Art der mit der Besessenheit verbundenen Krankheitserscheinungen sehr wenig: denn auch die Krämpfe des Dämonischen in der Synagoge erscheinen nicht als Symptome der Krankheit, sondern konstatiren vielmehr den Eintritt der heilbringenden Krisis. Sicher bezeugt ist nur noch ein Beispiel, wo Taubstummheit damit verbunden war (Matth. 9, 32, vgl. Marc. 9, 25); aus einer anderen Stelle kann man schließen, daß

auch eine Gebundenheit anderer Sinnesorgane, wie Blindheit, dabei vorkam (Matth. 12, 22). Wenn aber auch die Einzelfälle, in denen Epilepſie und Lähmung auf Beſeſſenheit zurückgeführt werden, wie wir noch näher beweiſen werden, nur von den Erzählern in dieſem Sinne betrachtet ſind, ſo erhellt doch daraus, daß Schriftſteller, denen dieſe Zuſtände noch bekannt waren, das Vorkommen ſolcher Fälle für nichts Ungewöhnliches hielten. An ſich werden natürlich pſychiſche Krankheitszuſtände und Geiſtesſtörungen ſich am häufigſten als Folge des tiefſten Verſunkenſeins in Sünde und Laſter einſtellen, aber auch Nervenkrankheiten aller Art, worauf doch im Grunde jene Gebundenheit der Sinnesnerven, wie jene Lähmungen oder Ueberreizungen der motoriſchen Nerven herauskommen. Wie weit aber auch ſonſt urſprünglich pſychiſche Krankheitszuſtände ſich ins Körperliche reflektiren können, dafür giebt es doch bei dem geheimnißvollen Zuſammenhang des leiblichen mit dem Seelenleben keine ſichere Grenze.

Bei der gangbaren Auffaſſung dieſer Erſcheinungen bleibt das häufige Vorkommen derſelben in Paläſtina zu Jeſu Zeit völlig unerklärt. Man mag immerhin zugeben, daß die lebhaften Schilderungen des Markus von dem Volkszudrang um Jeſum vielleicht die Zahl dieſer Unglücklichen etwas größer erſcheinen laſſen, als ſie thatſächlich war; aber die Erinnerung, daß immer und immer wieder gerade ſolche Kranke Jeſu, wie ſpäter auch ſeinen Jüngern, begegneten, iſt doch der älteſten Ueberlieferung zu beſtimmt aufgeprägt, als daß ſie nicht als eine geſchichtliche betrachtet werden müßte. Die Berufung darauf, daß der Wahnſinn zu allen Zeiten in unleugbarem Zuſammenhange mit tiefgehenden geiſtigen Gährungszuſtänden und erſchütternden Zeitereigniſſen aufzutreten pflegt, reicht doch keineswegs zur Erklärung aus, da es ſich weder überall um Wahnſinn handelt, noch, abgeſehen von der erſt durch Jeſum ſelbſt in das Volk hineingetragenen Erregung, jene Zeit das Bild einer beſonders hochgehenden geiſtigen Bewegung zeigt. Dagegen iſt es ſehr begreiflich, daß das Auftreten Jeſu in eine Zeit fiel, wo die alte Welt ſich in beſonders hohem Grade von allen Heils- und Lebenskräften verlaſſen und darum der Sünde und ihren finſtern Mächten verfallen zeigt. Auf dem theokratiſchen Boden Israels waren aber allein die Bedingungen gegeben, die ein Erwachen zu dem Bewußtſein dieſes Zuſtandes ermöglichten,

das darum natürlich auf heidnischem Boden weniger vorkommen konnte. Wie sich auch im Einzelnen die Vorstellungen von der Realität eines satanischen Reiches und seiner Mächte ausgestaltet hatten, jedenfalls hatten sie dazu geführt, die furchtbare Macht der Sünde in ihrer ganzen Tiefe und in ihrem vollen Umfange zu erkennen, wie es im Alten Testament noch nicht der Fall war, und boten so den Anknüpfungspunkt für die Zurückführung gewisser Krankheitserscheinungen auf ihren tiefsten sittlichen Grund und für das den Kranken selbst aufgegangene Bewußtsein von dem letzten Ursprunge und der eigentlichen Beschaffenheit ihres Zustandes. Ebensowenig erklärt die gangbare Auffassung den gerade nach den ältesten Quellen im Bewußtsein der Zeit zweifellos vorhandenen Unterschied zwischen gewöhnlichen Krankheiten und zwischen denen, die auf Besessenheit zurückgeführt wurden. Taubstumme und Blinde, Epileptische und Gelähmte gab es doch auch sonst, bei denen Niemand an Besessenheit dachte: und daß auch eine offenkundig aus physischen Ursachen entstandene Geistesstörung für dämonisch gehalten wurde, läßt sich nicht nachweisen. Das eigene Bewußtsein der Kranken kann hierfür nicht entscheidend gewesen sein, da es nach jener Auffassung eben nur als der Reflex der Volksvorstellung in Betracht kommt, und eine auf genauerer Beobachtung beruhende Unterscheidung zwischen Krankheitszuständen, die auf körperlichen und die auf psychischen Ursachen beruhten, wird man jener Zeit am wenigsten zutrauen.

Auch die unheimlichen Erscheinungen jenes Doppellebens, die schon der Dämonische in der Synagoge zeigt und die auch sonst der Ueberlieferung so tief eingeprägt sind, erklären sich aus der gangbaren Auffassung nicht. Wenn die Besessenen zu Jesu kamen, muß sie doch eine Hoffnung, durch ihn aus ihrem Zustande befreit zu werden, zu ihm geführt haben, und schon dieses ist bei Geisteskranken doch nur in den seltensten Fällen denkbar. Wenn aber auch jene entsetzte Abwehr der Einwirkung Jesu geschichtlich nur in der ältesten Quelle bei einem bestimmten Falle bezeugt ist (Matth. 8, 29), so soll doch derselbe Zug in der Erzählung bei Markus (1, 24) offenbar ein typischer sein, der eben nur charakterisirt, was nach den Schilderungen des Petrus in solchen Fällen das Gewöhnliche war. Es erklärt sich diese Abwehr des eben selbst Aufgesuchten nur aus dem inneren

Widerspruch, in welchem sich überhaupt das geistige Leben dieser Unglücklichen bewegte, zwischen der Sehnsucht nach Befreiung und zwischen der Gebundenheit durch eine fremde Macht. Daraus ergaben sich dann jene Erscheinungen bei dem Eintritt der heilbringenden Krisis, die schon bei jenem ersten von Markus erzählten Beispiel in repräsentativer Weise geschildert sind. Damit hängt aber aufs Engste ein anderer Zug zusammen, für den es der gangbaren Auffassung an jeder Erklärung fehlt, das ist die Thatsache, daß diese Besessenen Jesum zuerst als den Messias anrufen (Mark. 1, 34. 3, 11). Anzunehmen, daß sich in diesen Anrufungen nur das Volksbewußtsein reflektirte, verbietet die Thatsache, daß dieselbe bereits beim ersten Auftreten Jesu in der Synagoge erfolgt (Mark. 1, 24), sowie durch den Rasenden am Ostufer, der von jeder menschlichen Gesellschaft ausgeschlossen war und Jesum nicht kennen konnte (Matth. 8, 29). Dagegen wird dieser Zug erst völlig begreiflich, wenn diese Unglücklichen wirklich unter den Einflüssen einer übermenschlichen Geistesmacht stehen, die nicht nur ihres äußersten Gegensatzes gegen den Heiligen Gottes, sondern auch der Ohnmacht desselben über das Reich des Bösen, das er als der Erwählte Gottes zu vernichten gekommen ist, sich bewußt sein mußte. Unter diesem Einfluß müssen gerade sie ihn von vorn herein als den Messias erkennen, zu dessen rettender Macht sie sich ebenso hingezogen fühlen, wie sie vor seiner richtenden Macht zurückschrecken.

Von der modernen Auffassung der Besessenheit aus erscheinen die Dämonenaustreibungen als die begreiflichsten unter den Heilwundern Jesu; ja, man ist nicht abgeneigt, diese mehr oder weniger ganz auf jene zu reduziren. Es scheint ja so natürlich, daß der kerngesunde Mann durch den gewaltigen Eindruck, den er auf diese zerrütteten Geister machte, ihnen zur Genesung verhalf. Aber man übersieht, daß man mit dieser Erklärung die eigene Voraussetzung über das Wesen dieser Erscheinung nahezu aufhebt. Es ist doch klar, daß bei eigentlichem Wahnsinn oder bei wirklich krankhafter Geistesstörung alle Voraussetzungen fehlen, welche eine psychologisch vermittelte geistige Einwirkung Jesu denkbar erscheinen lassen, weshalb auch neuere Kritiker jene Geistesstörungen auf jede Weise herabzumindern suchen. Wenn Jesus nicht ohne Ironie seine Dämonenaustreibungen scheinbar durch

die der jüdiſchen Exorziſten zu decken ſucht (Matth. 12, 27), ſo geſchieht das doch gerade, weil die wider ihn aufgebrachte Verleumdung, daß er ſie in Teufels Macht vollziehe, zeigte, daß auch ſeine entſchloſſenſten Gegner ſich ſagen mußten, wie in denſelben ganz andere Kräfte wirkſam waren, als natürlich menſchliche, wie es jene pſychologiſchen Einwirkungen wären. Den Eindruck, den nach der älteſten Quelle das Volk von ſeinen Teufelaustreibungen empfing, daß es ſo in Israel nie geſehen ſei (Matth. 9, 33), konnten ſie nicht wegleugnen; ſie mußten zugeben, daß hier übermenſchliche Kräfte im Spiele ſeien, nur daß ſie dieſelben ſinnlos genug ſelbſt für ſataniſche erklärten.

Jeſus aber hat, nachdem er den Widerſinn dieſer Verleumdung aufgedeckt, aufs Klarſte erwieſen, daß es für ſeine Teufelaustreibungen nur die eine Erklärung gebe, daß er in Kraft des Geiſtes Gottes die Dämonen austreibe (Matth. 12, 28). Direkter als irgend eines ſeiner Wunder hat er dieſelben dem Geiſte Gottes zugeſchrieben, der ihn trieb, das befreiende Wort zu ſprechen, und der daſſelbe dann auch gottesmächtig wirkſam machte. Andrerſeits muß Jeſus einmal bei einem beſonders ſchlimmen Falle geſagt haben, dieſe Art könne nicht anders ausfahren als unter Gebet (Mark. 9, 29). Nur wenn das Gebet, ſei es der für einen ſolchen Unglücklichen Hilfe Suchenden, ſei es des die Austreibung Verſuchenden, die göttliche Wunderhilfe auf ſie herabruft, kann Gottes Macht die Feſſeln löſen, welche als übermenſchliche jeder Selbſtbefreiung ſpotten. Gerade weil dieſe Zuſtände zuletzt auf einem Verfallenſein des Menſchen an die Sünde beruhten, in welchem dieſelbe ihn zum willenloſen Knechte machte, konnte nur ein Eingreifen der göttlichen Geiſtesmacht ihn aus dieſer Knechtſchaft befreien. Daher konnte Jeſus auch hier die wunderbare Gotteshilfe, die er vermittelte, nicht an irgend eine Bedingung auf Seiten der Unglücklichen ſelbſt knüpfen. Wo ihm Gott einen ſolchen entgegenführte auf ſeinen Berufswegen, wußte er, daß ihm gegeben war zu zeigen, wie es ſeine Aufgabe ſei, die Herrſchaft des Teufels und der Sünde zu brechen, die dem Kommen des Gottesreiches im Wege ſtand. Es bedurfte dann nur des in Gottes Namen und Vollmacht oder in der Kraft ſeines Geiſtes geſprochenen Wortes, das dem Unglücklichen ſeine Befreiung ankündigte und damit dieſelbe bewirkte. Natürlich konnte ſich dieſes Wort nur in eine Form kleiden, welche

zugleich dem Kranken seine Befreiung zum Bewußtsein brachte, also in die Form der Vorstellung, die er von seinem Zustande hatte und die ja auch im Wesentlichen nur zu berechtigt war. Nicht um Beschwörungsformeln handelt es sich hier, nicht einmal um einen direkten Befehl an den bösen Geist, sondern nur darum, daß unter der Form eines solchen dem Besessenen die Gewißheit gegeben wurde, daß die Macht des Bösen über ihn gebrochen sei. Sicher bezeugt ist übrigens nur in der ältesten Quelle das einfache: Fahret hin! (Matth. 8, 32.) Aber auch die Art, wie Mark. 1, 25 es schildert, daß Jesus dem Geiste zu verstummen und auszufahren gebot, wird auf die Schilderungen des Petrus von diesen Dämonenaustreibungen zurückgehen (vgl. Mark. 9, 25). Ist dies doch lediglich die einfachste Form, in welche die auch sonst in der ältesten Quelle bezeugte Thatsache sich kleidet, daß er die Teufel austrieb (Matth. 9, 33). Damit aber war die Macht der psychischen oder physischen Krankheit, welche die Folge der Besessenheit war, von selbst gebrochen und Genesung eingetreten.

Eben dies war es aber, was immer aufs Neue das Staunen des Volkes erregte, daß auf ein bloßes Wort Jesu hin ohne weitläufige Beschwörungen und Manipulationen, wie sie dieselben bei ihren Exorzisten gewohnt waren (vgl. Matth. 9, 33), die Errettung dieser Unglücklichen von ihrem qualvollen Zustande eintrat. Je unheimlicher die Art war, in der diese sonst von dem Bewußtsein desselben ruhelos umgetrieben wurden, desto anschaulicher mußte die Thatsache ihrer Befreiung davon unmittelbar sich aufdrängen. So aber wurden gerade diese Machtthaten Jesu von vorn herein zu einem leuchtenden Zeugniß für seinen spezifischen Beruf. Freilich nicht in der Form eines Thronprätendenten erschien er hier, der dem Volke die Befriedigung seiner politisch-nationalen Wünsche versprach. Aber das konnte doch keinem tiefer Nachdenkenden verborgen bleiben, daß der, welcher in Gottes Macht die Herrschaft des Teufels brach, da wo sie sich in unmittelbar sichtbaren Erscheinungsformen zeigte, gekommen sei, der Gottesherrschaft im Volke Bahn zu machen (Matth. 12, 28) und so die Vollendung der Theokratie herbeizuführen. Gerade auf seinen Messiasberuf im geistigsten Sinne mußten diese Machtthaten hinweisen. Wer aber auch die Bedeutung derselben von selbst noch nicht verstand, dem mußte sie doch dadurch nahe gelegt werden, daß diese Dämonischen

wieder und immer wieder Jesum als den Messias anriefen. Selbst wenn das blöde Volk von sich aus nie auf den Gedanken gekommen sein sollte, daß Jesus der Messias sein möchte, so wurde doch dadurch in seiner Mitte immer wieder die Messiasfrage angeregt. Wir begreifen freilich, daß Jesus, der, um nicht die revolutionären Hoffnungen des Volkes zu ermuthigen, mit dem direkten Zeugniß von seiner Messianität zurückhielt, am wenigsten aus so unreinem Munde zuerst als der Messias bekannt sein wollte und darum immer aufs Neue den Besessenen Schweigen gebot (Mark. 1, 34. 3, 12). Aber das Wort war doch einmal gesprochen, und das Volk mußte Stellung dazu nehmen. So sind es gerade diese Teufelaustreibungen, welche jede Möglichkeit ausschließen, daß nicht von früh an im Volke die Frage viel ventilirt sein soll, ob dieser Jesus nicht der Erwählte Gottes sei, der einst die Erfüllung aller Verheißung auch in seinem Sinne herbeiführen werde (vgl. Matth. 12, 23).

7. In Simons Haus.

Als Jesus mit den beiden neu berufenen Brüderpaaren aus der Synagoge kam, lud er sich bei Simon zu Gaste. Es wird in der ältesten Erzählung nicht gesagt, daß man ihn gebeten habe, die am Fieber darniederliegende Schwiegermutter Simons zu heilen, wie es sich bereits Lukas vorstellt (4, 38). Es liegt diesen ersten Jüngern doch sehr fern, ihr neues Verhältniß zu dem großen Manne für die Abhilfe ihrer kleinen häuslichen Nöthe auszubeuten. Vielmehr klingt es ganz wie eine Entschuldigung, daß er es nicht gastlicher im Hause finden werde, wenn man ihm sagt, wie es mit der Schwiegermutter steht, die allein noch als Hausfrau darin zu walten scheint. Jesus aber tritt an das Krankenlager und richtet die daselbst Liegende auf, indem er ihre Hand ergreift. Sofort kehrt der Kranken das Gefühl der Genesung wieder, das Fieber ist gewichen und die Geheilte kann Jesum und seine Genossen beim Mahle bewirthen (Mark. 1, 29—31). Schon die beiden Bearbeiter des Markus haben das Bedürfniß gefühlt, die Art der Heilung näher zu bestimmen: Matth. 8, 15 nennt

die Berührung der Hand, die ja thatsächlich auch bei Markus stattfindet, Luk. 4, 39 läßt Jesum das Fieber bedräuen, das er ausdrücklich als ein besonders schweres bezeichnet, weil ihm nur ein solches göttlicher Wunderhilfe bedürftig schien. Der moderne Rationalismus bietet eine Fülle von Rhetorik auf, um die Heilung als einen „unwillkürlichen Erfolg einer ganz absichtslosen Annäherung" einfach psychologisch zu motiviren. Aber es bleibt ja nicht bei derselben. Ueber dem Mahle ist der Abend angebrochen. Der Sabbat ist zu Ende, und, durch die Sabbatruhe nicht mehr gehindert, bringt man allerlei Kranke und besonders Besessene vor Simons Haus, so daß zuletzt die ganze Stadt an der Thür des Hauses zu Hauf versammelt ist, da auch Andere die Neugier trieb, zu sehen, ob jene die gehoffte Heilung finden würden. Offenbar ist es nicht die Heilung der Fieberkranken, deren Gerücht sich unmöglich so schnell in der Stadt verbreiten konnte, sondern der Auftritt in der Synagoge, was die Bewohner von Kapharnaum die Hoffnung schöpfen läßt, daß Jesus auch ihre Kranken heilen könne. Aber selbst dieser würde schwerlich genügen, wenn Jesu nicht der Ruf des Wunderthäters von Jerusalem her vorausgeeilt wäre. Wirklich heilte er viele Kranke und viele Teufel trieb er aus (Mark. 1, 32—34).

Man liebt es neuerdings, es so darzustellen, als ob Jesus bei diesem ersten Besuch in Kapharnaum durch das Zusammenströmen des Volkes halb wider seinen Willen zum Wunderthun gedrängt sei und diese Nöthigung mehr als eine Belästigung und als eine Störung seiner eigentlichen Wirksamkeit empfunden habe. Dem widersprechen nun doch unsere Quellen aufs bestimmteste. Es ist nicht nur Johannes, welcher Jesum schon in Jerusalem mit Heilwundern auftreten läßt, (2, 23, vgl. 3, 2. 4, 45) und auch sonst voraussetzt, daß es seine Heilungen waren, welche die Volksmenge zu Jesu zogen (6, 2); auch Markus läßt immer wieder die Volksmenge Heilungen bei ihm suchen und finden (3, 10 f. 6, 55 f.), und die späteren Erzähler heben vollends klar hervor, wie seine ganze Wirksamkeit zwischen Lehren und Heilen getheilt war (Matth. 4, 23 f. 9, 35. Luk. 5, 15. 17). Auch Jesus selbst weist schon in der ältesten Quelle auf diese Heilthaten als einen wesentlichen Zweig seiner Wirksamkeit hin (Matth. 11, 5. Luk. 13, 32). Es hängt jene irrige Annahme aber mit der

Voraussetzung zusammen, daß die leiblichen Heilungen Jesu mehr ein unwillkürlicher Erfolg seiner geistigen Wirksamkeit waren, eine Folge der von ihm im Gebiete des geistigen Lebens erzielten Wirkungen. Man verweist wohl auf den geheimnißvollen Zusammenhang des leiblichen mit dem psychischen Leben, der es unberechenbar mache, wie weit die geistigen Wirkungen einer so eigenartigen Persönlichkeit ihre Nachwirkungen auch auf das organische Leben erstrecken könnten. Oder man will die Heilungen auf das Gebiet beschränken, wo die Macht des Willens über den Körper auch sonst, wenn auch in geringerem Grade, bemerklich wird, oder, wie wir sahen, auf mehr oder weniger psychische Störungen. Diese Auffassung wird aber schon durch die Heilung des Hauptmannssohnes, der garnicht anwesend war, bei dem also jede geistige Einwirkung Jesu undenkbar ist, schlechthin ausgeschlossen. Auch müssten dann ja jene Heilerfolge sich in dem Maße gesteigert haben, in welchem Jesu geistige Wirksamkeit das Volk durchdrang, obwohl thatsächlich die meisten Heilungen der früheren Zeit angehören, und auf dem Höhepunkte seiner Wirksamkeit Jesus klagt, daß in den Städten, wo die meisten seiner Wunder geschehen waren, er die gehofften geistigen Erfolge am meisten vermisse (Matth. 11, 21—23).

Nur darin scheint diese Annahme einen gewissen Anhalt zu finden, daß Jesus und seine Jünger nicht heilen konnten, wo sie Unglauben fanden (Mark. 6, 5 f. Matth. 17, 16 f.), daß er in den beglaubigtsten Aussprüchen die Heilung von dem Glauben der Kranken abhängig macht (Matth. 9, 22. Mark. 10, 52), daß er ausdrücklich nach dem Glauben der Kranken fragt (Matth. 9, 28) oder ihn irgendwie anzuregen sucht (Joh. 5, 6). Man hat das dahin auffassen wollen, daß im Grunde der durch Jesum angeregte Glaube selbst es war, welcher die Heilung bewirkte, sofern die Zuversicht der Kranken durch Jesum geheilt zu werden, es war, welcher sie wirklich momentane Besserung verspüren ließ; wie lange dieselbe vorgehalten habe, sei dann freilich eine andere Frage, jedenfalls würde jene Bedingung auch mißglückte Versuche vertreten haben. Und doch sind ihm trotz aller Wachsamkeit der Gegner Jesu nie derartige Fälle als Beweise gegen seine Wundermacht aufgerückt worden. Aber gegen diese ganze Auffassung seiner Heilungen spricht schon die einfache Thatsache, daß es keineswegs immer der Glaube der Kranken

ist, welchen Jesus in Anspruch nimmt. Dem Hauptmann sagt er die Heilung des Sohnes zu um seines Glaubens willen (Matth. 8, 13, vgl. 15, 28), die Auferweckung des Töchterleins macht er von dem Glauben des Vaters abhängig (Mark. 5, 36, vgl. Joh. 11, 40 und besonders Mark. 9, 23), und zur Heilung des Gelähmten schreitet Jesus, weil er den Glauben derer sah, die den Kranken zu ihm brachten (Matth. 9, 2). Es kann der Glaube also nicht als der wirkende Faktor im psychiatrischen Sinne, sondern nur als die Bedingung der Heilungen im religiösen Sinne gefaßt werden. Natürlich handelt es sich dabei nicht um den Glauben an irgend welche Wahrheiten oder gar um irgend eine spezifische Vorstellung von der Person Jesu, sondern um den religiösen Glauben an die Wunderhilfe Gottes, die man durch Jesum erlangen könne. Ob man ihn dabei nur überhaupt für einen Gottgesandten hielt, der nach Art der alten Propheten solche Heilwunder verrichte, oder ob man seine Erscheinung bereits irgendwie mit dem Nahen der Heilszeit in Verbindung brachte; ob dieser Glaube auf einem rein religiösen Gottvertrauen beruhte, oder ob die Vorstellung von der zu hoffenden Heilung irgendwie abergläubisch verunreinigt war, das blieb sich dafür ganz gleich. Wie der Glaube die Bedingung jeder Erfahrung göttlicher Gnade und Segnung auf dem Gebiete des religiösen wie des äußeren Lebens ist, so mußte jene göttliche Ordnung auch auf dem Gebiete dieser Gnadenerweisungen gelten. Im Großen und Ganzen freilich war das Vorhandensein dieses Glaubens schon durch das Kommen der Kranken zu Jesu konstatirt und sein Herzen durchdringender Scharfblick konnte ihn über das Vorhandensein jener Bedingung nicht täuschen; aber daß uns nur bei einzelnen Fällen ein ausdrückliches Fragen danach berichtet ist, schließt keineswegs aus, daß ein solches nicht häufiger stattgefunden hat.

Freilich erhellt auch aus dieser religiösen Bedingung seiner Heilungen, daß dieselben nicht auf eine ihm von Natur eignende Allmacht oder eine ihm zu beliebigem Gebrauche verliehene Wundergabe zurückgeführt werden können, sondern daß sie als Gottesgeschenke betrachtet werden müssen, welche Jesus seinem Volke vermitteln durfte, da ihm seit der Taufe allezeit die göttliche Wunderhilfe zur Verfügung stand (Joh. 1, 51). Eben darum hatte er ja schon in der Wüste erkennen müssen, daß er nicht überall helfen könne, wo die

Noth ihn anrief, sondern wo Gott ihn helfen hieß. Eben darum konnte er auch die Hilfe zusagen, wo der Geheilte garnicht zur Stelle war, wie bei dem Hauptmannssohn oder der Tochter der Kananäerin. Daß es die göttliche Wunderhilfe war, die er den Kranken vermittelte, wird auch bei den Heilungen der Fall sein, welche noch am ehesten eine psychische Vermittelung zuzulassen scheinen, bei den Heilungen Gelähmter. Nicht nur in der ältesten Quelle (Matth. 9, 6), auch bei Markus (3, 5) und Johannes (5, 8) ist es ein bloßer Befehl Jesu, auf welchen hin der Kranke seine volle Kraft oder den Gebrauch des gelähmten Gliedes wiederempfängt. Man mag sich nun aber den geistigen Eindruck eines solchen Wortes so groß denken, wie man will, so wird man doch eine Uebertragung desselben auf das Nervenleben des Kranken sich unmöglich als einen einfachen physiologischen Prozeß vorstellen dürfen, dessen Verlauf eben nur durch die Energie des ursprünglichen Impulses bedingt ist. Jedenfalls hat es Jesus nicht so aufgefaßt, da er gerade bei dem ersten jener Fälle aus der ihm verliehenen göttlichen Vollmacht zum Aussprechen eines wirksamen Befehls an den Geheilten für eine analoge göttliche Vollmacht argumentirt. Bedurfte er aber dazu einer ausdrücklichen göttlichen Vollmacht, so kann es nur die Wundermacht Gottes selbst gewesen sein, welche das gelähmte Nervenleben des Kranken wiederherstellte. Nur daß sich, wie bei den Heilungen der Besessenen, auch bei den Gelähmten diese Gotteswirkung an das in Gottes Namen und Auftrage gesprochene Wort Jesu bindet und damit aufhört, eine ganz unmittelbare zu sein. In dem Maße aber, in welchem unsere Quellen aufs deutlichste zeigen, daß die Heilungen nicht vereinzelte Vorfälle im Leben Jesu waren, sondern daß er das Heilen als seinen ständigen Beruf übte neben dem Lehren, wird es überaus unwahrscheinlich, daß bei jedem einzelnen Fall der Art ein unmittelbares Eingreifen Gottes stattfand, daß nicht jene Gotteswirkung in einer bestimmten, diesem seinem berufsmäßigen Thun entsprechenden und damit zusammenhängenden Weise sich vermittelt haben sollte.

Einer näheren Einsicht in die Art und Weise seiner Heilungen setzt allerdings die Beschaffenheit unserer Quellen ganz besondere Schwierigkeiten entgegen. Gerade die älteste Quelle hat nach ihrem Zwecke bei den Heilungsgeschichten, die sie erzählte, wie der Heilung

des Aussätzigen (Matth. 8), des Gelähmten und der beiden Blinden (Matth. 9), des Mondsüchtigen (Matth. 17), doch ihr Absehen hauptsächlich auf besonders bedeutsame Worte, die Jesus dabei gesprochen, gerichtet und behandelt alle Details so fragmentarisch, daß aus ihr eine speziellere Vorstellung des Herganges nicht zu gewinnen ist. Noch mehr gilt es von Johannes, daß er nur solche Heilungsgeschichten erzählt, welche eine besondere Bedeutung in dem Pragmatismus seiner Erzählung gewinnen, wie die Lahmenheilung (Kap. 5) und die Heilung des Blindgeborenen (Kap. 9). Lukas hat aus der ihm eigenthümlichen Quelle noch die Heilung des verkrümmten Weibes (Kap. 13), des Wassersüchtigen (Kap. 14) und der zehn Aussätzigen (Kap. 17) hinzugebracht, die ebenfalls nur wegen der damit verknüpften Umstände ausführlicher erzählt werden. Markus allein hat außer der Heilung der Fieberkranken (Kap. 1) und des Blinden bei Jericho (Kap. 10), die jede an ihrem Ort eine besondere Bedeutung haben, uns zwei Heilungsgeschichten (von einem Taubstummen und einem Blinden) erzählt, bei denen es ihm sichtlich darauf ankam, das Heilverfahren Jesu im Einzelnen zu veranschaulichen, und die darum für die Art, wie Petrus solche Heilungen geschildert hatte, repräsentativ sein sollen (Kap. 7. 8). Da unter den Heilwundern der Evangelien aber vier Blindenheilungen und zwei Heilungen von Aussätzigen vorkommen, so sind der Kategorien von Krankheiten, deren Heilungen wir näher kennen lernen, im Grunde recht wenige. Wenn selbst die allgemeinen Schilderungen im ersten Evangelium (Matth. 4, 24. 15, 30) nicht über den Kreis der Krankenheilungen hinausgehen, von denen die Ueberlieferung bestimmte Beispiele erzählte, so ist das nur ein Zeichen davon, wie eng sich unsere Evangelisten an die ausdrücklich überlieferten Thatsachen binden. Wir müssen, um diesen für uns so fühlbaren Mangel an der evangelischen Ueberlieferung nicht mißzuverstehen, erwägen, daß wunderbare Heilungen an sich der apostolischen Zeit, innerhalb derer die Kreise unserer Ueberlieferung sich bildeten, nichts Unbekanntes, dem Leben Jesu ausschließlich Angehöriges waren (vgl. 1 Kor. 12, 9. 28. 30. 2 Kor. 12, 12. Röm. 15, 19. Jak. 5, 14 f. und die Heilungen der Apostelgesch.), daß also für sie nur solche Fälle in Betracht kamen, an welche sich aus irgend einem Grunde noch ein besonderes Interesse knüpfte.

Trotzdem tritt uns auch aus dieser fragmentarischen Ueberlieferung die Thatsache entgegen, daß mit ganz verschwindenden Ausnahmen, welche bei dem besprochenen Charakter derselben garnicht in Betracht kommen, es überall irgend eine Art der Handberührung oder Handauflegung ist, deren sich Jesus bei seinen Heilungen bedient (vgl. Matth. 8, 3. 9, 29. Luk. 13, 13. 14, 4. Mark. 1, 31. 7, 33. 8, 23. 25. Joh. 9, 6). Jene Ausnahmen aber werden überreich dadurch aufgewogen, daß selbst bei allgemeineren Schilderungen der Heilthätigkeit Jesu die Evangelisten dieser Handauflegung nicht zu gedenken vergessen (Mark. 6, 5. Luk. 4, 40), und daß auch die Hilfesuchenden dieselbe irgendwie erwarten (Mark. 5, 23. 7, 32. 8, 22). Die Vorstellung, daß es sich hierbei nur um eine symbolische Darstellung der Ertheilung göttlichen Segens gehandelt habe, wird schon im einzelnen Falle durch die Wiederholung der Handauflegung (Mark. 8, 23. 25) ausgeschlossen und hat an sich so wenig Wahrscheinlichkeit, wie die Annahme, daß Jesus dadurch nur den Kranken in pädagogischer Weise das Glauben erleichtert und sie auf die Quelle der Heilung hingewiesen habe. Freilich wird man diese Berührungen auch nicht als eine Hinweisung auf umfassendere Manipulationen deuten dürfen, deren sich Jesus in eigentlich heilkünstlerischer Weise bedient habe und von denen nur diese schwachen Spuren in der Ueberlieferung zurückgeblieben seien; denn wenn auch unzweifelhaft die Klagen über Sabbatentweihung, welche gegen seine Heilungen erhoben wurden, zeigen, daß Jesus für gewöhnlich nicht durch ein bloßes Wort die Heilung vollzog, so genügte doch den damaligen Splitterrichtern bei ihrer toten buchstäblichen Auffassung des Sabbatgesetzes die bloße Berührung und Handauflegung, um Jesum einer Entheiligung des Sabbats zu zeihen. Will man also dieses eigenthümliche Heilverfahren Jesu nicht völlig unerklärt lassen oder als eine schlechthin gleichgiltige äußere Form betrachten, so wird man zugeben müssen, daß Jesus eine körperliche Heilgabe besaß, deren Wirkung sich durch diese Berührungen vermittelte. Der letzte Grund derselben kann nur in der Einzigartigkeit seiner Person gefunden werden und, da diese zunächst in seiner vollkommenen Sündenreinheit bestand, in einer auf seiner unbedingten Herrschaft des Geistes über den Körper beruhenden Kräftigkeit seines leiblichen Organismus, welche ihn befähigte, die demselben ein-

wohnenden Gesundheitskräfte durch körperliche Berührung auch auf Andere zu übertragen. Die auf natürlichem Wege schlechthin unerklärbare Fähigkeit zu solcher Uebertragung war dann eben die besondere Gabe, durch welche sich die göttliche Wunderhilfe in der berufsmäßigen Heilthätigkeit Jesu ordentlicher Weise vermittelte.

Es darf hierbei nicht übersehen werden, daß wir uns überhaupt die Mehrzahl der Heilungen Jesu nicht anders vorstellen dürfen, als so, daß von seiner Berührung eine momentane Heilwirkung ausging, welche, obwohl ihres Erfolges schlechthin sicher, doch zunächst nur einen Heilprozeß einleitete, der, nachdem einmal die Genesungskraft auf übernatürliche Weise mitgetheilt war, auf durchaus natürlichem Wege sich vollzog. Die Darstellung der Heilungsgeschichten in der ältesten Quelle ist am wenigsten darauf berechnet, diesen Verlauf der Sache zu veranschaulichen, da es ihr nur darauf ankommt, den unfehlbaren Erfolg jener ersten Heilwirkung Jesu sicher zu konstatiren; aber unzweideutig beweisen denselben die Heilungen der Aussätzigen und der Blinden. Wenn Jesus den geheilten Aussätzigen mit Energie hinaustreibt (Mark. 1, 43), so ist das ein schlagender Beweis, daß mit der heilbringenden Berührung keineswegs die volle Gesundheit eingetreten war, sondern erst der Prozeß der Abheilung begann, der die Gefahr der Ansteckung nur noch größer machte; und auch in der Aussätzigenheilung bei Lukas, die so skizzenhaft erzählt ist, daß nicht einmal der heilenden Handberührung gedacht wird, heißt es ausdrücklich, daß die Kranken erst während ihres Hingehens nach Jerusalem wirklich rein wurden (17, 14), d. h. daß der böse Ausschlag erst allmählich, wenn auch schnell und sicher, abheilte. Aber auch Mark. 8, 23 wird ausdrücklich anschaulich gemacht, wie Jesus selbst erst eine allmähliche Wiederherstellung der Sehkraft erwartet, und Joh. 9, 7 verspricht er dieselbe erst nach dem Bade im Teiche Siloa.

Hiermit allein kann auch der Gebrauch äußerer Mittel durch Jesum zusammenhängen. Derselbe ist nicht nur durch Markus bezeugt, der gerade in den beiden ausführlich erzählten Heilungsgeschichten seiner gedenkt, sondern ebenso durch Johannes in der einzigen eingehend von ihm erzählten. Trotzdem ist es sehr mißlich, deshalb anzunehmen, daß Jesus sich regelmäßig solcher Mittel bedient habe, da von den genannten drei Fällen bei zweien es sich um eine Blinden-

heilung handelt (Mark. 8, 23. Joh. 9, 6) und beim dritten um Lösung der gebundenen Zunge (Mark. 7, 33). In allen drei Beispielen bedient sich Jesus des Speichels, dessen Heilkraft man im Alterthum kannte, und der allerdings von den Rabbinen der damaligen Zeit namentlich bei Augenkrankheiten angewendet wurde. Allein weder kann von ihm eine Wiederherstellung der Sehkraft, noch eine Hebung der Zungenlähmung erwartet sein, zumal auch von Markus (7, 33. 8, 23) sichtlich der Handberührung die eigentliche Heilwirkung zugeschrieben wird. Die gangbare Vorstellung, als ob sich Jesus des natürlichen Mittels gleichsam als Träger oder Leiter seiner Wunderkraft bedient habe, ist doch eine völlig widerspruchsvolle. Wenn die Wunderwirkung sich durch die Handberührung Jesu vermittelte, so ist das etwas durchaus anderes, da diese selbst nur auf Grund einer einzigartigen übernatürlichen Heilgabe Jesu wirksam wird. Die Annahme aber, daß die Wunderhilfe in einzelnen Fällen der Mithilfe eines natürlichen Mediums bedurft habe, hebt das Wesen der Wunderhilfe auf oder setzt dasselbe zu einem bloß pädagogischen Unterstützungsmittel des Glaubens herab. Die thatsächliche Anwendung eines natürlichen Mittels setzt vielmehr nothwendig eine Wirkung desselben auf Grund der natürlichen Ordnung der Dinge voraus. So bleibt nur die Annahme übrig, daß der durch die momentane Wunderwirkung eingeleitete Heilprozeß in seinem natürlichen Verlauf irgendwie durch dieses äußere Mittel unterstützt werden sollte. Am klarsten tritt dies hervor, wo Jesus Erde mit Speichel mischt und das Auge des Blinden damit bestreicht, dann aber ihn zum Teiche Siloa gehen und sich waschen heißt, worauf erst die Heilung eintritt (Joh. 9, 6 f.). Hier ist es klar, daß der durch die Berührung des Auges eingeleitete Heilprozeß, welchen die Anwendung des Speichels in seinem Verlauf unterstützen sollte, eine gewisse Zeit zu seiner Vollendung brauchte, die durch die Sendung zu jenem Teiche bemessen wird.

Ganz irrig hat man zu den Mitteln, deren sich Jesus bei seinen Heilungen bediente, eine Isolirung des Kranken gerechnet, indem man auch diese bald als zur Heilung nothwendig, bald als zu pädagogischem Zwecke erforderlich ansah (vgl. Mark. 7, 33. 8, 23). Es hängt dieselbe ja in beiden Fällen offenbar damit zusammen, daß Jesus ein weiteres Bekanntwerden der Heilung nicht wünscht (Mark.

7, 36. 8, 26), wie gerade Markus es auch sonst besonders nachdrücklich betont hat (Mark. 1, 44. 5, 43, vgl. auch Matth. 9, 30). Er will damit nur hervorheben, wie Jesus nicht nur nicht in marktschreierischer Weise irgend etwas dazu gethan, sondern vielmehr alles versucht habe, um es zu verhindern, daß er durch seine Heilwunder in den Ruf eines Wunderthäters komme und dadurch die Volksbegeisterung für ihn gesteigert werde. So hat ihn auch der erste Evangelist verstanden, der sogar darin eine Erfüllung der Weissagung Jesaj. 42, 2 erblickt (Matth. 12, 16—19). Aber auch diese Auffassung kann nicht richtig sein, da Markus selbst immer wieder mit Nachdruck hervorhebt, wie diese Verbote nichts halfen (1, 45. 7, 36, vgl. Luk. 5, 15. Matth. 9, 31), was Jesus sicher voraussehen mußte, zumal er die meisten seiner Heilwunder angesichts großer Volksmengen that, wo ja ein solches Verbot ohnehin zwecklos war, und er gelegentlich sogar geradezu das Gegentheil gebietet (Mark. 5, 19). In der That aber wird sich uns zeigen, daß diese Verbote theils ihren ganz speziellen Grund haben (Matth. 8, 4. Mark. 5, 43), theils der späteren Zeit angehören, wo Jesus sich von seiner Volkswirksamkeit zurückzog und allerdings nicht wollte, daß die Wohlthat, die er Einzelnen gewährte, neue Ansprüche an seine Heilthätigkeit ermuthigen solle (Mark. 7, 36. 8, 26).

So wenig wir hiernach auch von dem Heilverfahren Jesu im Einzelnen wissen, so erhellt doch schon aus dem Besprochenen, daß dasselbe eine eingehendere Beschäftigung mit den einzelnen Kranken involvirte. Mit Recht hat man sich gewundert, daß trotz der angeblichen Massenheilungen Jesu immer wieder so viele Hilfesuchende zusammenströmten, obwohl doch Jesus, wie wir sehen werden, längere Zeit in einem verhältnißmäßig engen Kreise wirkte, und daraus den Verdacht geschöpft, daß die Schilderungen unserer Evangelisten auf starken Uebertreibungen beruhen dürften. Allein von Massenheilungen erzählen dieselben garnicht, wenigstens Markus nicht, auf den allein diese Schilderungen zurückgehen, sondern nur von dem massenhaften Zusammenströmen von Hilfesuchenden, die oft auch aus weiter Ferne kamen. Aber schon an jenem ersten Abend in Simons Haus hatten keineswegs alle, die zusammengeströmt waren, Heilung gefunden (Mark. 1, 34, vgl. V. 37). Damit ist weder gesagt, daß Jesu Heilkraft

nicht für Alle ausreichte, noch daß nicht Alle sich als würdig erwiesen, sondern daß die kurze Abendstunde nicht genügte, um sich mit Allen zu beschäftigen. Auch sonst hören wir, daß Jesus mit diesen Heilungen so beschäftigt war, daß er darüber nicht dazu kommen konnte, Nahrung zu sich zu nehmen (Mark. 3, 20. 6, 31), wenn auch die Spuren von körperlicher Anstrengung oder gar Erschöpfung, die man gefunden haben will, wohl Einbildung sind. Aber schon jenes setzt durchaus eine eingehendere Beschäftigung mit den Einzelnen voraus, mag es sich dabei nun mehr um die Ermittelung ihres Glaubensstandes oder um die Erforschung ihres Leidens und die Bestimmung, ob und in welcher Art Jesus ihnen Hilfe bringen könne, gehandelt haben. Denn daß dieselbe doch keineswegs eine überall gleiche war, das erhellt klar aus Allem, was wir aus unseren Quellen erhoben haben.

Gehörte das Krankenheilen zu dem berufsmäßigen Wirken Jesu, so muß es auch in irgend einer Beziehung zu seiner messianischen Bestimmung gestanden haben. In der That ist es auch eine hergebrachte Ansicht, daß das Volk vom Messias Wunder erwartet habe und so seine Heilgabe die geschichtliche Bedingung seiner Anerkennung gewesen sei, wohl gar ihre Erfahrung ihm selbst zur Gewißheit seines messianischen Berufes verholfen habe. Wirklich hören wir auch aus all unseren Quellen, daß man von Jesu ein Zeichen zur Beglaubigung seiner Messianität verlangt hat (Matth. 12, 38 Marc. 8, 11. Joh. 6, 30); und man hat ja, da Jesus dieses Zeichen verweigert, sogar behauptet, wir hätten hier innerhalb unserer Evangelien selbst noch ganz naiv die Erinnerung erhalten, daß er in Wahrheit gar keine Wunder gethan habe. Allein man hat, durch einen sinnigen Sprachgebrauch des Johannesevangeliums getäuscht, übersehen, daß es sich hier garnicht um ein Wunder überhaupt, geschweige denn um Heilwunder handelt. Nirgends in den älteren Quellen heißen die Wunder Jesu Zeichen, sondern überall Machtthaten (Matth. 11, 20. 21. 23. Mark. 6, 2. 5. 14. Luc. 19, 37). Jenes Zeichen aber, das man zum Beweise für seine messianische Bestimmung verlangt, wird in der ältesten Quelle, wie bei Markus, ausdrücklich als ein Himmelszeichen, und durch das bei Johannes (6, 31) proponirte Beispiel als ein wenigstens völlig von

den Krankenheilungen verschiedenes charakterisirt. In der That konnten Heilungen an sich unmöglich ein solches Zeichen sein; denn dergleichen Wunder hatten ja nach der alttestamentlichen Ueberlieferung die Propheten und andere Gottesmänner vielfach gethan; und nicht einmal zur Beglaubigung der prophetischen Sendung waren sie unumgänglich erforderlich, wie die allgemeine Anerkennung des Täufers zeigt, der keine Wunder gethan hatte (Joh. 10, 41). Diese Wunder konnten immer nur beweisen, daß Gott mit ihm war (Joh. 3, 2) und sein Gebet erhörte (9, 31. 11, 22), daß Gott in ihm und durch ihn wirkte (14, 10 f.), und waren insofern Beglaubigungen seiner göttlichen Sendung (3, 2. 9, 33, vgl. 5, 36) und der ihm kraft derselben verliehenen Vollmachten (Matth. 9, 6), welche die Autorität seiner Bußpredigt verstärkten (Matth. 11, 21. 23). Aber daß seine Sendung die messianische sei, konnten sie unmittelbar nie beweisen.

Wohl konnte das Volk, wenn er so große Machtthaten verrichtete, wie namentlich in seinen Teufelaustreibungen, sich fragen, ob er nicht dem, welchem Jehova so großes zu thun gab, auch das Größte zu vollbringen verleihen werde, und so daraus auf seine messianische Bestimmung schließen (Matth. 12, 23). Wohl konnte, wenn er seine Bestimmung mehr oder weniger direkt als die messianische bezeichnete, aus seinen Wundern geschlossen werden, daß er kein Lügner sei, weil ihm sonst Gott nicht seinen Beistand verleihen würde (Joh, 10, 25. 38. 15, 24). Aber wir sahen ja, daß und warum er, mindestens im Anfange seiner Wirksamkeit, mit dem offenen Bekenntniß seiner Messianität zurückhielt. Immer blieb es dabei, daß Wunder des Wissens und der Machtwirkung direkt höchstens bewiesen, daß er ein Prophet (Luc. 7, 16. Joh. 4, 19. 9, 17), daß er von Gott gesandt sei (Joh. 11, 42). Erst zu einer Zeit, wo längst über seine messianischen Ansprüche kein Zweifel mehr war, wo das Volk sich bereits daran hatte gewöhnen müssen, auf die Zeichen zu verzichten, die ihm allein in spezifischer Weise seine Messianität beglaubigt hätten, konnte die Frage entstehen, ob wohl der Messias, wenn er käme, mehr Zeichen thun werde (Joh. 7, 31). Man hat freilich gemeint, die Propheten hätten ja von dem Messias Wunder, insbesondere Heilwunder vorhergesagt; und es ist ja auch richtig, daß Jesus mittelst einer überaus sinnvollen Deutung die Stelle Jesaj. 35, 5 f. in seiner Wunderthätigkeit

erfüllt geſehen hat (Matth. 11, 5). Aber weder daraus noch aus rabbiniſchen Stellen völlig unſicheren Datums läßt ſich erweiſen, daß ſchon vor ihm auf Grund dieſer Stelle Heilwunder von dem Meſſias erwartet wurden, wie dieſes auch dem urſprünglichen Sinne der Stelle durchaus widerſpricht. Wie wenig aber das Alte Teſtament für das Bewußtſein jener Zeit irgend welche direkte Weiſſagungen einer Heilthätigkeit des Meſſias enthielt, das wird über allen Zweifel klar, wenn wir ſehen, wie der ſchriftkundige erſte Evangeliſt, als er auch dieſe Seite der Wirkſamkeit Jeſu als eine von den Propheten geweiſſagte nachweiſen wollte, zu der Weiſſagung von dem ſündentragenden Knechte Jehova's Jeſ. 53, 4 griff (Matth. 8, 17), die doch in ihrem Originalſinn von nichts weniger als von Krankenheilungen redet.

Aber ſelbſt in jenem indirekten Sinne konnten die Heilwunder Jeſu nicht die Abſicht haben, den Glauben an ſeine Meſſianität zu erzeugen oder zu ſtärken. Schon das Alte Teſtament warnte ja davor, jedem Propheten zu glauben wegen der Wunder, die er thue (5. Moſ. 13, 2 ff.); und die Evangelien laſſen Jeſum von falſchen Propheten reden, welche Wunder und Zeichen thun würden (Mark. 13, 22). Es liegt ja auch die Thatſache vor, daß das Volk zuletzt trotz aller Wunder nicht glaubte (Joh. 12, 37), und daß die Gegner Jeſu ſeine größten Machtthaten als Teufelswerk verläſterten (Matth. 12, 24). Darum eben konnte Jeſus auf einen Glauben, der nur auf dem ſinnlichen Eindruck ſeiner Wunder beruhte, keinen Werth legen (Joh. 2, 23 f. 4, 48). Denn dieſer Glaube konnte durch jene Einreden oder durch das Ausbleiben der Hoffnungen, die ſich für das Volk nun einmal an den Meſſias knüpften, ſofort irre gemacht werden oder in ſein Gegentheil umſchlagen. Darum hat Jeſus, ſelbſt wo er ſich auf ſeine Wunder berief, wiederholt hervorgehoben, daß er dieſelben nur als einen Nothbehelf betrachte (Joh. 14, 11. 15, 24), daß der Glaube, den er erwartete, vielmehr der Glaube an ſein Wort ſei. Unmöglich aber konnte ein ſo weſentlicher Theil ſeiner Berufswirkſamkeit nur zum Nothbehelf dienen. Man hat darum wohl die Beziehung ſeiner Heilthätigkeit auf ſeinen eigentlichen Beruf ganz aufgegeben und ſie nur auf ſeine Liebe zum Volk und ſein Erbarmen mit der Noth deſſelben zurückgeführt. Aber ſo menſchlich ſchön das

scheint, so unmöglich ist es, da wir sahen, daß Jesus überhaupt nur Wunder thun konnte, wo Gott ihn Wunder thun hieß, daß also seine Wunderheilungen durchaus zu der ihm von Gott gewiesenen Berufswirksamkeit gehört haben müssen.

In der That aber waren sie eine ganz wesentliche Seite derselben. Man muß nur von der völlig ungeschichtlichen Vorstellung lassen, als ob der Messias im Grunde nichts anderes als ein religiös-sittlicher Reformator gewesen sei. Das ist er in der alttestamentlichen Weissagung nirgends, so kann auch Jesus seinen messianischen Beruf nicht gedacht haben. Das letzte Ziel der messianischen Wirksamkeit war und blieb doch immer die Neugestaltung des gesamten Volkslebens, die Heilung aller seiner Nöthe, die Befriedigung aller seiner Bedürfnisse, die Herbeiführung des reichsten Heils und Segens auch für das äußere Leben des Volkes. Wir sahen, wie Jesus die Erfüllung dieser Seite seines Messiasberufes abhängig machen mußte von der Vollendung der Theokratie im religiös-sittlichen Sinne; für das Volksleben im ganzen blieb diese Seite des messianischen Heils eine zukünftige, ja eine hypothetische. Aber im Leben des Einzelnen konnte sie bereits beginnen; denn da bedurfte es, wie wir sahen, nur der Bedingung des Glaubens. In seinen Heilwundern konnte Jesus helfend, segnend, rettend auch in das äußere Leben der Einzelnen eingreifen, seine Schäden heilend, seine Nöthe hebend. Dort aber lag ihm nichts näher als die Heilung des Krankheitselends. So bestimmt Jesus der Anschauung gewehrt hat, als ob jede Krankheit Folge einer bestimmten Sünde sei (Joh. 9, 3), so ausdrücklich hat er thatsächlich (Matth. 9, 2) und im Worte (Joh. 5, 14) den tiefinneren Zusammenhang des Krankheitselends mit dem Sündenelend anerkannt; und gerade bei den Besessenen, denen die gewaltigsten seiner Machtthaten galten, lag ja dieser Zusammenhang klar zu Tage. So mußte der große Sünderarzt (Mark. 2, 17) auch der Arzt im leiblichen Sinne werden, um zu zeigen, daß das Heil, das er bringe, Geistliches und Leibliches zugleich umfasse. So wurde seine Heilwirksamkeit zu einer großen Thatenpredigt, daß die rettende, heilende, segnende Gottesmacht wirklich auf Erden erschienen sei, daß die messianische Zeit im Anbruch sei, welche die Wiederherstellung des Volkslebens und die Seg-

nung desselben in jedem Sinne bringe. In diesem Sinne hat Jesus selbst mit Berufung auf Jesajas (35, 5 f.) seine Heilwunder als Zeichen der anbrechenden Heilszeit gedeutet (Matth. 11, 5).

Niemand hat das klarer erkannt als der vierte Evangelist, und daher hat er die Wunder Jesu überhaupt, und seine Heilwunder insbesondere, stets Zeichen genannt. Er ging freilich wohl noch einen Schritt weiter. Wenn er von allen Heilwundern am ausführlichsten die Blindenheilung behandelt und daneben die Auferweckung des Lazarus, so hat er es gethan, weil Worte Jesu, die derselbe dabei gesprochen, in jener ein Sinnbild seiner erleuchtenden (9, 5. 39), in dieser ein Sinnbild seiner Leben schaffenden Wirksamkeit (11, 25) in geistigem Sinne erkennen ließen, wie Jesus selbst auch die wunderbare Volksspeisung als ein Zeichen faßt, daß er dem Volke die wahre geistliche Speise bringe (6, 27). So sah Johannes wohl in allen Heilthaten Jesu Sinnbilder, welche zunächst im Leiblichen darstellten, was er im geistlichen Leben des Volkes ausführen wolle, und welche dem noch sinnlich gerichteten Volke ein Fingerzeig sein sollten auf seine höchsten geistigen Ziele hin. So konnte man diese Zeichen freilich nur fassen, als längst die Geschichte gelehrt hatte, daß es zu jener äußeren Segnung des Volkslebens durch Schuld des Volkes nicht gekommen war und nicht kommen konnte. Noch war die Heilthätigkeit nicht bloß ein Sinnbild, sondern in Wahrheit ein Anfang der Zeit des Heils, welche auch das äußere Leben des Volkes zu seiner gehofften Vollendung führen sollte.

Die kurze Abendstunde, welche Jesus den Kranken widmen konnte, war vorüber, im Hause seines Simon hatte er genächtigt. Aber noch vor Tagesanbruch verläßt Jesus das Haus und zieht sich in die Einsamkeit eines wüsten Ortes vor der Stadt zurück, um dort mit seinem Gott in früher Morgenstunde allein zu sein. Er weiß, kaum wird der Tag anbrechen, so werden die Kranken, die am Abende vorher noch keine Heilung fanden, sofort wieder da sein mit neuen Hilfgesuchen. Es kam, wie er vorausgesehen: und nun machen sich Simon und seine Genossen auf und ruhen nicht eher, bis sie ihn gefunden haben. Sie melden ihm den Zudrang der Hilfesuchenden und erwarten, daß er sofort mit ihnen heimkehren werde, das Verlangen derselben zu be-

friedigen. Aber Jesus erklärt ihnen, daß er nicht gekommen sei, um an einem Orte zu bleiben, daß er ausdrücklich so früh aufgebrochen sei, um nicht festgehalten zu werden, daß er auch den umliegenden Flecken predigen müsse (Mark. 1, 35—38). Man braucht diese Erzählung, auf die Petrus wohl oft zurückkam, wenn er von dem ersten Besuche Jesu in seiner Heimath redete, nur zu lesen, um dessen unbedingt gewiß zu sein, daß Jesus nicht, wie man es sich gewöhnlich vorstellt, in Kapharnaum wohnte. Der Eindruck seines ersten Auftretens daselbst, die Art, wie die Volksmenge, sobald der Sabbat es erlaubt, sein Dortsein für ihre Kranken auszubeuten sucht, die Hast, mit der man ihn am frühen Morgen aufsucht, damit der große Wunderthäter ihnen nicht ungenützt entfliehe, schließlich die ausdrückliche Erklärung Jesu, das Alles läßt keinen Zweifel mehr übrig.

Jene irrige Vorstellung stammt ausschließlich aus dem ersten Evangelium, da man die Vorstellung von einer Uebersiedlung nach Kapharnaum ganz willkürlich aus harmonistischen Gründen in Stellen wie Luk. 4, 31. oder Joh. 2, 12 hineingetragen hat. Nur Matth. 4, 13—16 wird ausdrücklich von einer Uebersiedlung Jesu von Nazaret nach Kapharnaum erzählt, in der der Evangelist sogar die Erfüllung der Weissagung Jesaj. 8, 23. 9, 1 sieht, welche dem mit heidnischer Bevölkerung stark versetzten Norden den Sonnenaufgang des Heils verkündet. Daher nennt der Evangelist Kapharnaum seine Stadt (9, 1) und denkt bei dem Hause, das Jesus dort betritt, an sein eigenes Haus (9, 28. 13, 1. 36. 17, 25), obwohl wir 9, 10 noch nachweisen können, daß dies auf einem Mißverständniß des Markus beruht. Keine unserer Quellen weiß etwas von einem Wohnen Jesu in Kapharnaum, wohl aber läßt die älteste apostolische ihn seine Obdachlosigkeit und die Unstätigkeit seines Lebens in einer Weise betonen, die dasselbe schlechterdings ausschließt (Matth. 8, 20). Wir können aber noch nachweisen, wie der erste Evangelist zu dieser irrigen Vorstellung gekommen ist. In der That nämlich sehen wir aus Markus, daß Jesus immer wieder nach Kapharnaum zurückkehrt (2, 1. 9, 33); und offenbar ist dieser Ort oft genug da gemeint, wo keine bestimmte Oertlichkeit genannt ist. Ein Wort Jesu in der ältesten Quelle (Matth. 11, 23), wie eines in der Lukasquelle (Luk. 4, 23) bestätigt, daß er Kapharnaum in dieser Weise bevorzugte; und Joh. 6, 24 ist klar

vorausgesetzt, daß man ihn dort immer zunächst suchte. Er hat also die Stadt, wo seine vier ersten Jünger wohnten, zum Mittelpunkte seiner Wirksamkeit gewählt: und das Haus, von dem so oft die Rede (2, 1. 3, 19. 7, 17. 9, 33), ist offenbar Simons Haus oder das der Zebedäiden. Uebrigens kann der im Alten Testament noch nicht vorkommende Ort, dessen in unseren heutigen griechischen Texten in Kapernaum entstellter Name ursprünglich „Nahumsdorf" bedeutet, obwohl Josephus nur von einem Flecken redet, nicht ganz unbedeutend gewesen sein, da er eine Garnison und eine Synagoge hatte (Luk. 7, 2—5). Es war Jesu erster Besuch daselbst während seines öffentlichen Lebens gewesen, bei dessen Erzählung Markus solange verweilt, indem er ihn damit beschloß, daß Jesus erklärte, es habe eben nur ein Besuch sein sollen.

Und so begann Jesus sein Wanderleben in Galiläa.

8. Am Gennezaretsee.

In einer Versenkung des Jordanthals liegt an der Ostgrenze der Provinz Galiläa der Gennezaretsee (Luk. 5, 1), am häufigsten in unseren Quellen der See Galiläa's genannt (Mark. 1, 16. 7, 31), nur bei Johannes nach der Hauptstadt am Westufer der Tiberiassee (6, 1. 21, 1). Er ist fünf bis sechs Stunden lang und etwa halb so breit, er hat die Form eines regelmäßigen Ovals, nur die nordwestliche Seite bildet einen Busen, dessen Krümmung etwa drei Stunden lang ist. Von Norden nach Süden wird er vom Jordan durchströmt, dessen Thalbecken beim Ein- und Ausfluß die Berge durchbricht, sein Wasser ist klar und ungemein fischreich. Im Osten und Süden treten die steil abfallenden, nur von wenigen Schluchten zerrissenen Berge mit ihren schwärzlichen Basaltmauern in der Höhe von 800—1000 Fuß bis dicht an den See heran, im Nordwesten sind sie nur halb so hoch, gehören der Kreideformation an und senken sich in Terrassen allmählich zum Ufer herab. Am Westufer erweitert sich der schmale Uferssaum zu einer etwa zwanzig Minuten breiten, über eine Stunde in nördlicher Richtung sich erstreckenden

Ebene, die, von den Bergen im Halbkreise eingeschlossen, reich bewässert ist und damals von Städten und Flecken besäet war. Diese Ebene, welche bei Markus die Landschaft Gennezaret heißt (6, 53. 55), ist es, die Josephus mit fast überschwenglichen Worten wegen ihres milden Klimas, ihrer Schönheit und Fruchtbarkeit gepriesen hat (bell. jud. III, 10, 8). Damals war der See noch von Fischerfahrzeugen belebt, von blühenden Ortschaften umgeben: in den Wintermonaten, in denen wir stehen, ist die im Sommer oft erdrückende Hitze aus dem Thalkessel gewichen, die sonst so kahlen Bergabhänge haben sich mit Grün bekleidet, und über dem See ruht der tiefblaue Himmel, gegen den sich im Norden die schneebedeckten Gipfel des Hermon in weißen Linien abzeichnen.

In dieser immerhin reizvollen Gegend, die wenigstens in Palästina nicht ihres Gleichen hatte, müssen wir uns den Schauplatz der früheren Wirksamkeit Jesu denken. Es ist sicher nicht richtig, wenn es bei Markus so erscheint, als habe sich das Wanderleben Jesu von vorn herein über die ganze Provinz erstreckt (1, 39). Wie Kapharnaum der Mittelpunkt desselben blieb, so scheinen sich seine Wanderungen, wenigstens in der früheren Zeit, mit einer ausdrücklich betonten Ausnahme kaum über das Nordwestufer des Sees und die Gennezaretebene ausgedehnt zu haben. Es wäre ja sonst auch unbegreiflich, wie Jesus das Bedürfniß fühlen konnte, auf der Höhe seiner galiläischen Wirksamkeit noch seine Jünger nach den verschiedensten Gegenden der Provinz auszusenden (Mark. 6, 7). Am Südende der Gennezaretebene, anderthalb Stunden nordwärts von Tiberias, das Jesus geflissentlich gemieden zu haben scheint, lag Magdala, von dem einer seiner ergebensten Anhängerinnen ihren Namen hat. Bethsaida (Fischhausen) sucht man wohl nach den Andeutungen der Evangelien (vgl. Mark. 6, 53. Joh. 6, 17. 21), die immer noch der beste Anhaltspunkt für uns sind, am sichersten bei dem heutigen Khan Minyeh an ihrem Nordrande, wo die bis dicht an den See vortretenden Berge dieselbe abschließen und der Seeweg sich hinaufschlängeln, theilweise den Fels durchbohren muß. Kapharnaum lag dann eine gute Stunde weiter nördlich bei dem Trümmerfelde von Tell Hum, welches etwa dreiviertel Stunden von dem Einfluß des Jordan in den See an der Stelle, wo das Seeufer gegen Westen ausbiegt, sich findet (Math. 11, 21). Chorazin

will man heute meist in einem Seitenthal eine starke halbe Stunde nordwestlich von Tell Hum bei der Ruinenstätte Kerazeh wiederfinden. Hiernach betrug die ganze Längenausdehnung, innerhalb derer sich die Wanderungen Jesu bewegten, etwa drei Wegstunden, wobei freilich Ausflüge in das Hinterland des nordwestlichen Seeufers nicht ausgeschlossen sind.

Je konzentrirter sich somit die Wirksamkeit Jesu darstellt, in um so rascherem Fortschritt mußte sich die Begeisterung des Volkes für ihn und der Zudrang der Menge zu ihm steigern. Bald kamen sie nur, um ihre Kranken zu Jesu zu bringen, daß er sie heile, bald war es das gewaltige Wort des großen Mannes, das sie zu hören kamen. Je mehr vollends die Hoffnung, daß er der Erwartete sei, durch den Jehova die verheißene Rettung bereite, im Volke Fuß faßte, um so gewaltiger drängte Alles heran, der Stunde harrend, wo er das große Wort sprechen werde, das all ihren Hoffnungen Erfüllung versprach. Weilte er in der Stadt, so finden wir ihn im Hause, wo er eingekehrt, von der Menge so umlagert, daß man nicht mehr zur Thüre herein kann (Mark. 2, 2. vgl. 1, 33): kehrte er von einem Ausfluge zurück, so erwartete ihn schon die Menge (Mark. 5, 21, vgl. Luk. 8, 40), und nur im Volksgedränge konnte er die engen Stadtstraßen passiren (Mark. 5, 24). Schon frühe hören wir, daß er die Städte des Gedränges wegen meiden mußte und wüste Orte aufsuchen, wo man ihn aber auch bald zu finden wußte (1, 45). Gern zog er sich dann an das Ufer des Sees zurück (2, 13. 3, 7); aber auch hier umdrängte ihn die Menge. Dann sorgte er wohl dafür, daß ihm ein Fischerkahn zu Verfügung gestellt wurde (3, 9), von dem aus er die am Ufer gelagerte Menge anredete (Mark. 4, 1, Luk. 5, 1–3). Oder er zog sich auf die Berghöhe zurück (Matth. 5, 1), wo er auf einem erhöhteren Punkte Platz nehmen und die Menge sich auf der ebenen Fläche umher lagern konnte (Luk. 6, 17). Hier begann Jesus seine eigentliche Wirksamkeit als Volkslehrer. In der Synagoge war er an einen bestimmten Text gebunden, irgendwie doch wohl auch an die Art, wie die Auslegung desselben sich mit der freien Ermahnung oder Belehrung zu verbinden pflegte. Hier durfte sich seine eigenthümliche Art, mit dem Volke zu reden, am freiesten entfalten.

Von diesen seinen Volksreden können wir uns doch immerhin ein klareres Bild machen als von seinen Synagogenpredigten. Zwar hat die älteste Quelle uns nur eine derselben, an die sich ein besonderes Interesse der urchristlichen Gemeinde knüpfte, erhalten, die sogenannte Bergrede, und auch bei ihr kann es sich doch nur darum handeln, daß in der ersten Aufzeichnung des Ohrenzeugen, die sich aus den in unseren Evangelien vorliegenden zwei Bearbeitungen derselben noch mit großer Sicherheit rekonstruiren läßt, die wesentlichen Hauptmomente der Rede, besonders auch der feierliche Eingang und Schluß in lebensvoller Deutlichkeit hervortreten. Aber wenn auch von allen anderen uns nur mehr oder weniger umfangreiche Bruchstücke aufbehalten sind, so genügen dieselben doch hinreichend, um uns die eigenthümliche Art seiner Lehrweise anschaulich zu machen. Es liegt zwar in der Natur der Sache, daß sich der Ueberlieferung besonders gewisse Pointen der Reden eingeprägt haben, die etwas Frappirendes im Ausdruck hatten, das Gnomische und Bildliche, das Paradoxe und Hyperbolische. Aber es ist doch unbestreitbar, daß die Volksrede Jesu überhaupt mit der morgenländischen Spruchweisheit die eigenthümliche Form theilte, die uns aus den alttestamentlichen Denkmälern derselben so bekannt ist. Es ist die gnomologische Form, in welcher jeder Gedanke sich zu einem kleinen in sich geschlossenen, keines weiteren Zusammenhanges bedürftigen Ganzen abrundet, wodurch er leicht behaltbar wird und schon in seiner gefälligen pointirten Form zur Annahme reizt. Ganz in alttestamentlicher Weise gliedert sich die Gnome gern nach der Weise des hebräischen Parallelismus (Matth. 7, 2), der bald ein antithetischer ist (Luk. 14, 11), bald den Gedanken im Parallelgliede weiter fortführt (Matth. 10, 40); sie belebt sich durch das Wortspiel, indem bald in den verschiedenen Gliedern derselben das gleiche Wort in verschiedenem Sinne wiederkehrt (Matth. 10, 39), bald verschiedene Seiten des Gedankens durch den gewählten Gleichklang des Ausdrucks zu einander in Beziehung gesetzt sind (Matth. 10, 32 f.). Immer aber ist es der gnomischen Form eigenthümlich, daß sie eine Seite des Gedankens mit voller Schärfe und Energie hervorhebt, daß sie die etwa nothwendigen Kautelen für seine Anwendung nicht hinzufügt (Matth. 7, 1), der unausbleiblichen Ausnahmen nicht gedenkt (Matth. 10, 24); daher entsteht so oft der

Schein des Einseitigen (Matth. 7, 7 f.), des Paradoxen (Joh. 9, 39), des Uebertriebenen (Matth. 12, 30. Mark. 9, 40), ja geradezu des Widerspruchs (vgl. Joh. 5, 31 mit 8, 14; 3, 17 mit 9, 39).

Aus diesen Gnomen bilden sich dann größere Spruchreihen, die sich doch um einen Grundgedanken drehen oder auf einen bestimmten Gegenstand Bezug nehmen. Es ist keine fortlaufende Entwickelung des Gedankens, sondern Spruch reiht sich an Spruch; und der logische Zusammenhang, oft nur leise angedeutet, will aus dem Verhältniß der einzelnen Gedanken zu einander und zum Hauptgegenstande errathen sein, wie es die partikelarme aramäische Sprache ohnehin nothwendig machte. Hieraus eben erklärt sich die Eigenart unserer Ueberlieferung. Selbst der Ohrenzeuge konnte doch unmöglich die ursprüngliche Reihenfolge dieser Sprüche mit voller Sicherheit oder gar lückenlos im Gedächtniß behalten. Jeder Spruch für sich war wie ein Edelstein, der, von verschiedenen Seiten beleuchtet, in verschiedenen Farben funkelt; auch außerhalb seines ursprünglichen Zusammenhanges hatte er eine Wahrheit und litt er eine neue Anwendung, wenn auch hier und da mit fast unmerklicher Aenderung der Fassung. So wurden diese Gnomen schon in der mündlichen Ueberlieferung bald so bald so gewendet und angewendet; von ihr lernten unsere Evangelisten bald die überlieferten Spruchreihen auflösen und ihre Elemente in sinniger Weise an neuer Stelle einflechten, insbesondere sie zur Erweiterung der überlieferten Reden benutzen, wie der erste Evangelist so gern thut, bald neue Spruchketten daraus bilden, wie sie bei Markus sich finden. Voraussetzung dieser Freiheit war das noch lebendige Bewußtsein, daß auch die älteste Ueberlieferung unmöglich für die Ursprünglichkeit der Verknüpfung, in welcher alles einzelne gesprochen, Gewähr leisten konnte. Wenn die Harmonistik annahm, daß Jesus dasselbe Wort vier- und fünfmal gesprochen oder sich in ganzen Spruchreihen wiederholt haben soll, so hat sie zu Ehren der Buchstäblichkeit unserer Ueberlieferung nur den Verdacht einer auffallenden Gedankenarmuth auf Jesum geworfen. Natürlich kann er auch einmal einen Spruch wiederholt und in anderer Anwendung gebraucht haben; aber für die meisten dieser erratischen Blöcke läßt sich doch noch ihr ursprünglicher Lagerungsort dadurch feststellen, daß sich ihre Abwandlung durch die Verwendung in einem

neuen Zusammenhang motivirt zeigt. Es ist eine völlig unberechtigte Skepsis, welche alle in unseren Evangelien uns gebotenen Zusammenhänge für das Werk der Evangelisten oder eines sinnlosen Zufalls hält, während durch den Rückgang auf die nachweisbar älteste Form der Sprüche und Spruchreihen vielfach uns erst ihre geschichtlichen Beziehungen klar werden.

Es liegt in dem Wesen der Volksrede, daß sie sich zum Standpunkte des Hörers herabläßt, aber sie darf das nicht thun durch Akkommodation an seine Irrthümer. Auch hier gilt, daß der Zweck nicht die Mittel heiligt; und jede Anbequemung an den Irrthum oder die Unwahrheit ist eben so unpädagogisch, wie sie unsittlich ist, da sie dem reifenden Schüler das Vertrauen zum Lehrer raubt und seine Kritik mit Nothwendigkeit herausfordert. Wenn Jesus sich nicht damit beschäftigt hat, die Anschauungen seiner Zeitgenossen über geschichtliche und geographische, astronomische und naturwissenschaftliche Dinge aufzuklären und zu verbessern, so liegt das nicht nur daran, daß dies nicht seine Aufgabe war, sondern vor allem daran, daß er in diesen Dingen durchaus kein höheres Wissen besaß. Wenn er aber mit Manchem, was ihnen zu wissen Noth that, anfangs vorsichtig zurückhielt, wie z. B. mit dem Bekenntniß seiner Messianität, und wenn er noch am Abend vor seinem Ende den Jüngern Vieles nicht gesagt hatte, weil sie es nicht zu tragen vermochten (Joh. 16, 12), so ist das nichts Anderes, als die Herablassung des wahren Pädagogen, der an der Verständnißfähigkeit des Schülers das Maß des Mitzutheilenden bemißt. Aber damit, daß man noch nicht Alles sagt, was man zu sagen hat, braucht man keine halbe oder ganze Unwahrheit zu sagen. Wenn Jesus die sinnlichen Vorstellungen des Volkes von dem erwarteten Gottesreiche nicht bekämpft, so erhellt eben daraus, daß er einen Kern derselben als Wahrheit anerkannte. Er wußte aber, daß man mit der Zerstörung der Form nicht beginnen darf, ehe die Fähigkeit vorhanden ist, die rechte Form zu finden. Hatte er jenen Kern recht erfassen gelehrt, worauf ja sein ganzes Streben hinausging, so zerfielen die falschen Vorstellungsformen von selbst. Dagegen müssen wir die Annahme einer Akkommodation, welche den Inhalt der Worte Jesu, in den man sich nicht mehr finden kann und will, wie wir es bei seinen Worten über die Dämonischen sahen, als bloße Volks- oder Zeitvorstellung betrachtet, an die Jesus angeknüpft habe,

als für ihn sittlich unmöglich zurückweisen. Und wenn man ihm zutraut, daß er irgend welche höhere, seiner Zeit völlig fremde Ideen in das Gewand ihrer sinnlichen Vorstellungen gekleidet hat, so hätte die Geschichte ihn längst eines unverzeihlichen Mangels an Pädagogik geziehen: denn sie lehrt, daß seine Absicht achtzehn Jahrhunderte lang unerkannt geblieben ist.

Gewiß hat Jesus sich zur Denk- und Redeweise des Volkes herabgelassen, er hat das Abstrakte im Konkreten veranschaulicht: aber er hat als ein rechter Sohn des Morgenlandes auch selbst schwerlich in abstrakten Begriffen gedacht, sondern in lebensvollen Anschauungen. Alles Allgemeine ist abstrakt, konkret ist nur die einzelne Erscheinung, in der sich das Allgemeine darstellt. Jesus redet nicht von irdischen Sorgen überhaupt, sondern von der Sorge für Nahrung und Kleidung (Matth. 6, 25), nicht von Liebeserweisungen im Allgemeinen, sondern vom Grüßen und Leihen und von dem Trunk kalten Wassers, den man dem Anderen reicht (Matth. 5, 47. Luk. 6, 34. Matth. 10, 42, vgl. Matth. 25, 35 f.); er redet nicht von Menschen, die sich im irdischen Leben gleich stehen, sondern er nennt die, welche auf Einem Acker arbeiten und in Einer Mühle mahlen (Matth. 24, 40 f.), er spricht nicht von Familiengliedern, sondern er zählt sie auf, Vater und Sohn, Mutter und Tochter, Schnur und Schwieger (Matth. 10, 35 f.). Jede Eigenschaft ist ein Abstraktum, Jesus stellt sie dar durch irgend eine Einzelheit, an der sie zu Tage tritt. Er redet nicht von der Unsicherheit menschlichen Besitzes, sondern von den Schätzen, welche Motte und Rost fressen, welchen Diebe nachgraben, um sie zu stehlen (Matth. 6, 19); er redet nicht von weichlichen Menschen, sondern von Menschen in weichen Kleidern (Matth. 11, 8), er nennt statt des Kostbarsten und Unentbehrlichsten die Perlen, die man besitzt, Auge und Hand, die man beständig braucht (Matth. 7, 6. 5, 29 f.). Er bezeichnet das Festeste des Festen durch die Hadespforten, die keiner aufthut, hinter dem sie sich einmal geschlossen haben (Matth. 16, 18), das schreckliche Ende durch das Ersäuftwerden mit dem Mühlstein um den Hals (Matth. 18, 6).

Je frappirender die einzelne Anschauung ist, die er vorführt, desto lebendiger vergegenwärtigt sie den Begriff, je unvollziehbarer sie in der gemeinen Wirklichkeit, desto sicherer weist sie darauf hin, daß sie

nur der Ausdruck eines allgemeinen Begriffs sein soll. Die Unmöglichkeit nach menschlichem Maßstabe bezeichnet das Kameel, das durchs Nadelöhr geht (Matth. 19, 24), das Möglichwerden des scheinbar Unmöglichen das Schreien der Steine und das Bergeversetzen (Luk. 19, 40. Matth. 17, 20). Jesus redet von dem Balken, wie von dem Hälmchen im Auge (Matth. 7, 3), von dem Mückenseichen und Kameeleverschlucken (Matth. 23, 24), von dem Fressen der Wittwenhäuser (Mark. 12, 40) und von dem Almosengeben, wo die rechte Hand nicht weiß, was die linke thut (Matth. 6, 3). Auch hierdurch erhält seine Rede oft etwas Hyperbolisches, weil er gleich das Aeußerste nennt, worin sich das Allgemeine am lebendigsten veranschaulicht. Er redet nicht von Streit und Zwietracht, sondern nennt das Schwert, das den Anderen mordet (Matth. 10, 34), er heißt seine Jünger das Evangelium von den Dächern predigen (Matth. 10, 27). Er läßt die Haare auf unserem Haupte gezählt sein (Matth. 10, 30) und setzt dem Fasten mit Leichenbittermiene das Fasten entgegen, bei dem man sich wie zum Freudenmahle salbt (Matth. 6, 16 f.). Gewiß hat Jesus hier oft Ausdrücke gebraucht, die schon im Volksmunde proverbiell geworden waren. Umsomehr gilt die Regel, daß die einzelne Vorstellung nie über die Grenzen des allgemeinen Begriffs hinaus verfolgt werden darf, zu dessen Veranschaulichung sie dient. Das „Beten im Kämmerlein schließt das öffentliche Gebet nicht aus, wenn es nur ohne Ostentation geschieht, wie jenes (Matth. 6, 6). Das Ausreißen von Auge und Hand (Matth. 5, 29 f.) ist so wenig buchstäblich zu nehmen, wie das Wort von der Selbstentmannung (Matth. 19, 12). Nicht auf das Verbot eines einzelnen namhaft gemachten Titels kommt es Jesu an (Matth. 23, 8—10), sondern auf die Rüge der hochfahrenden Titelsucht; nicht auf das Verbot eines einzelnen Schimpf- oder Schmähwortes (Matth. 5, 22), sondern auf die Aeußerung der Zorngesinnung im Worte überhaupt.

Man pflegt diese Eigenthümlichkeit der Rede Jesu oft unbesehens unter dem Titel ihrer Bildlichkeit zu behandeln. Aber wenn diese Plastik seiner Rede auch überall ein Vorstellungsbild erzeugt, so ist das doch keine Bildlichkeit, weil sie nicht die Uebertragung desselben

auf ein anderes Lebensgebiet verlangt, ſondern einen Begriff veranſchaulicht, der ſich unmittelbar in ihm darſtellt. Auch das Bild veranſchaulicht, aber es fordert, daß man die auf dem niederen ſinnlichen Lebensgebiet erweckte Anſchauung irgendwie auf das höhere geiſtige Lebensgebiet übertrage. Ueberaus ſelten finden ſich eigentliche Vergleichungen, wie die der Phariſäer mit übertünchten Gräbern (Matth. 23, 27 f.) oder des Volkes mit eigenſinnigen Kindern (11, 16 f.). Denn das Bildliche in der Rede Jeſu iſt mit verſchwindenden Ausnahmen nicht bloß ein farbiger Redeſchmuck, ein poetiſcher Hauch, der ihr höheren Schwung verleihen ſoll; die eigentliche Allegorie, in der erſt die Bilderrede ein Kunſtwerk wird, iſt ihm ſo gut wie völlig fremd: Matth. 12, 43—45, wo wir ſie fanden, war ſie durch die hergebrachte Vorſtellungsweiſe gefordert. In dem Bildlichen beginnt erſt eigentlich die Pädagogik ſeiner volksthümlichen Lehrweiſe, das Anknüpfen an das Bekannte, dem ſinnlich gerichteten Volke unmittelbar Geläufige. Hier erſt ſchlägt Jeſus das große Buch der Natur und des Menſchenlebens auf, wie er in der Synagoge das Buch des Alten Teſtaments aufſchlug, um es zu deuten. Wohl giebt es auch in dieſem Buche eine unmittelbare Gottesoffenbarung. Die allumfaſſende Güte Gottes offenbart ſich in dem fruchtbaren Regen und wärmenden Sonnenſchein (Matth. 5, 45), ſeine Vorſehung nährt die Vögel unter dem Himmel und erhält ſie am Leben (6, 26. 10, 29), ſie kleidet die Lilien des Feldes herrlicher, als ſein Prachtgewand den König Salomo (6, 28 f.). Aber auch hier iſt noch nichts Bildliches oder doch höchſtens darin, daß die Schönheit und Farbenpracht der Blumen ihr Kleid genannt wird. Aber nicht darauf kommt es an, ſondern auf die Naturoffenbarung Gottes, die nicht Bild, ſondern Wirklichkeit iſt. Statt immer wieder jene Worte zu bewundern, die doch nur die Elemente aller Religion enthalten, ſollte man ſich billig wundern, daß ihrer ſo wenig ſind. Der Grund davon iſt einfach, daß Jeſus in dem Buch der Natur und des Menſchenlebens eine noch tiefere Gottesoffenbarung fand, die er in ſeiner ſymboliſchen und paraboliſchen Rede erſt gedeutet hat. Manchmal knüpfte ſein Bildwort an die Situation an, in der er ſich eben befand: am Brunnen redet er von dem lebendigen Waſſer (Joh. 4, 10. 14), angeſichts der grünenden Saatfelder von der großen Zukunftsernte (4, 36): am Fiſchertahn

redet er vom Menschenfischen (Mark. 1, 17), und wo er von dem Propheten am Jordan spricht, vom Rohr, das dort am Ufer wächst (Matth. 11, 7). Aber viele solche Beziehungen, die man gefunden zu haben meinte, sind Spielereien der Exegeten. Er brauchte diese Anknüpfungen nicht, er schöpfte aus dem Vollen. Auch wir brauchen nicht mehr auf einzelne seiner Bildworte hinzuweisen, wenn wir das Wesen seiner *symbolischen* Lehrweise uns klar machen wollen: wir schöpfen aus dem Vollen.

Alle Anschauungen, welche dem Gebiete des leiblich-sinnlichen Lebens entnommen sind, erhebt Jesus zu Sinnbildern geistlicher Lebenszustände und Thätigkeiten. Es giebt ein geistiges Hören und Taubsein, Blindsein und Sehen, Reichsein und Armsein. Es giebt ein geistiges Hungern und Dürsten, Essen und Trinken, Suchen und Anklopfen, Gesundsein und Kranksein, ein geistiges Geborenwerden und Kindsein, Leben und Totsein. Da wir aber mit unserem leiblich-sinnlichen Leben verflochten sind in die uns umgebende Welt, so muß auch sie, sobald jenes zum Sinnbild geistlichen Lebens geworden, sich in eine Welt geistiger Güter und Mächte verwandeln. Dem geistigen Sehen entspricht der Gegensatz von Licht und Finsterniß, dem geistigen Essen und Trinken das Bild vom Lebensbrod und vom lebendigen Wasser, wie vom Salz und Sauerteig. Brod und Wein wird im Abendmahle zum Sinnbild der höchsten Gabe, und die Seligkeit im Jenseits zu einem großen Gastmahl. Aber auch das Leiden kann ein Becher sein, den man trinken, wie ein Kreuz, das man tragen muß. Dem Reichsein und Armsein entsprechen die himmlischen Schätze, den schweren Lasten der Pharisäer das sanfte Joch Jesu. Droben ist das Vaterhaus, dort sind die ewigen Hütten; es wird zugeschlossen und aufgethan, man darf hineingehen, aber eng ist die Pforte und schmal ist der Weg. Die weite Gotteswelt ringsum wird zum Sinnbild, die Sonne, die vom Himmel leuchtet, und der Blitz, der herniederfährt, der Fels als Bild der Beständigkeit und das Rohr als Bild des Wankelmuths, das Feuer, das, einmal entzündet, um sich frißt, und das zu brennen nicht aufhört. Auch die Thiersymbolik klingt an in der Schlangenklugheit und der Taubeneinfalt, in den wehrlosen Schafen und den reißenden Wölfen, in der Henne, die ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt.

Die symbolische Redeweise ist im Morgenlande herkömmlich, aber nicht ohne tiefere Absicht hat Jesus sie in solchem Umfange angewendet. Das eben ist der Tod alles religiösen Lebens, wenn dasselbe sich von dem übrigen menschlichen Leben loslöst, ein rein theoretischer Glaube, ein toter Kultus, ein äußerer Werkdienst wird, neben dem das profane Leben unberührt davon seinen Gang geht. Die Welt des religiösen Lebens sollte für das Volk eine lebendige Realität erhalten, daher sollte es überall in der sinnlichen Welt ihr Spiegelbild sehen, sie als eine ebenso wirkliche, ebenso nothwendige fühlen lernen. Zur symbolischen Rede konnte auch die Thatensprache der symbolischen Handlung kommen, wie die alten Propheten sie brauchten, um jene noch eindrücklicher zu machen, wie Jesus sie geübt hat, wie er sie im Grunde in seiner Heilthätigkeit täglich übte. Aber die Symbolik allein genügte ihm nicht. Sie zeigt noch keine eigentliche Gottesoffenbarung in der uns umgebenden Welt. Diese beginnt erst, wo wir eine Ordnung, eine Regel in ihr sehen, wo wir gewahr werden, daß dasselbe Gesetz auf dem Gebiete des höheren religiösen Lebens gilt, daß es dieselben Gottesgedanken sind, die sich hier und dort verwirklichen. Hier kann es nicht mehr bloß darauf ankommen, ein Einzelnes einem Einzelnen gleichzusetzen, es muß ein Verhältniß des Natur- oder Menschenlebens mit seinen Ordnungen den Verhältnissen des höheren religiös-sittlichen Lebens gleichgesetzt werden, damit aus jenen das Gesetz für dieses erschlossen werde. Das thut die *parabolische* Rede. Nur schwache Ansätze einer solchen kennt das Alte Testament (vgl. 2. Sam. 12, 1—4, Jes. 5, 1 ff. 28, 23 ff.). Wie sie die durchgängige Eigenthümlichkeit der Volksrede Jesu bildet, ist sie seine originellste Schöpfung.

Man verkennt das tiefste Wesen dieser Lehrart Jesu, wenn man sich einen willkürlichen Begriff der Parabelrede aus einer Reihe von Gleichnißerzählungen Jesu abstrahirt und sich dann mit der kümmerlichen Ausflucht hilft, an anderen Stellen sei von Parabeln im weiteren Sinne die Rede. Die Evangelien, die sich hierin unstreitig auf einen Sprachgebrauch Jesu gründen, kennen diesen Unterschied nicht. Jesus selbst nennt die kürzesten Sprüche, in denen er auf die Analogie eines Verhältnisses im Natur- oder Menschenleben hinweist, ebenso gut Parabeln, wie seine größten Erzählungen (vgl. Luk. 4,

23. Matth. 24, 32 mit Mark. 4, 11), und ebenso thun die Evangelisten (vgl. Luk. 6, 39. Mark. 7, 17 mit Luk. 15, 3. 19, 11. Matth. 22, 1). Es findet sich in seiner Lehrweise eine lückenlose Stufenleiter von den flüchtigsten Hinweisungen auf das natürliche Verhältniß bis zu den farbenreichsten Ausführungen desselben: unmerklich ist der Uebergang von der schildernden Beschreibung seiner Ordnungen bis zur Darstellung derselben in der Erzählung eines einzelnen Falles, in welchem sie unter besonderen Verhältnissen zu einer besonders klaren und eindrücklichen Anschauung kommen. Vorgänge, die alle Tage wiederkehren, werden erzählt, wie ein einzelnes Ereigniß, wie, wenn der Säemann seinen Samen säet und das Weib ihr Brod backt (Luk. 8, 4—8. 13, 21); Vorfälle, die unter den absonderlichsten Umständen einmal vorkommen, werden erzählt lediglich wegen des allgemeinen Gesetzes, das sich darin abspiegelt, wie wenn der Schatzgräber im fremden Acker einen Schatz entdeckt (Matth. 13, 44), wenn der Hausherr seine Knechte damit belohnt, daß er sie zu bedienen beginnt (Luk. 12, 37), oder wenn der Gastgeber sich seine Gäste hinter den Zäunen und Hecken zusammensucht (Luk. 14, 16—23). Dinge, die längst durch die Symbolsprache geadelt, wie die kostbare Perle (Matth. 13, 45 f.) und das sehende Auge (Luk. 11, 34—36), und Verhältnisse, die längst in der Bildsprache des Alten Testaments zum Gleichniß des Höchsten erhoben sind, wie die väterliche Liebe zum Gleichniß der göttlichen Liebe zu seinem Volke, wechseln mit den Dingen des gemeinen Lebens, wie dem verlorenen Groschen (Luk. 15, 8 f.) und dem Einbruch des Diebes (Matth. 24, 43 f.), ja mit Verhältnissen, in denen es nach dem Lauf der Welt ohne Gemeinheit und niedrigen Betrug nicht abgeht (Luk. 16, 1—8).

Reich erschließt sich das Gebiet des Naturlebens. Der Baum mit seinen Früchten, der Weinstock und seine Reben, die saftigen Zweige und das dürre Holz, das Samenkorn, das in der Erde verwest, sein Wachsen und Fruchtbringen, sein Heranwachsen zum großen Baume, das Unkraut unter dem Weizen, der Wind, der über die Felder saust, der Lauf der Sonne, der die Tagesstunden begrenzt, der Adler, der sich auf die Leichname stürzt, und die wilden Säue, die im Schlamme wühlen. Noch mehr belebt sich das Gleichniß, wenn der Mensch hereintritt. Der Säemann streut den Samen und

ſammelt die Ernte in die Scheunen, der Gärtner pflanzt und düngt den Feigenbaum, der Hirte weidet die Schafe und geht den verirrten nach, er ſcheidet Schafe und Böcke von einander. Kommt der Wolf, ſo zeigt ſich, wer der gute Hirte war und wer der Miethling: der Dieb ſteigt über die Mauer und ſchlachtet die Schafe. Der Fiſcher wirft ſein Netz aus und ſitzt am Ufer nieder, ſeinen Fang zu ſondern. Kein Stand und kein Lebensverhältniß darf fehlen bis zu dem Bürgerzwiſt, der Reich und Stadt verwüſtet. Sie kommen alle, der Baumeiſter und der Kaufmann, der Feldherr und der Arzt, der Bäcker und der Schneider, der Weintrinker und der Küfer, der reiche Mann und der Bettler vor ſeiner Thür, der Gläubiger mit ſeinem Schuldner, der Wächter und der Dieb, der Blinde und ſein Leiter, der Hausherr, der ſeine Schätze zeigt, die Mutter, welche in Kindesnöthen liegt, die Hausmagd, welche die Lampe bringt, die Kleinen, die von ihrem Eßtiſch den Hündlein die Broſamen zuwerfen, die ſpielenden Kinder und die arbeitenden Söhne, der freie Sohn und der gekaufte Sklave, der Knecht und der Lohnarbeiter, der Bräutigam und ſeine Freunde, die Braut und ihre Brautjungfern, die Ehrengäſte, welche den erſten Platz beim Gaſtmahl einnehmen, und der Mann in Lumpen, der hinausgewieſen wird.

Die Parabel iſt keine Allegorie. In der Allegorie ſind die einzelnen Züge frei gewählt und dichteriſch komponirt, um im Bilde auf ein Abgebildetes hinzudeuten. Die Allegorie verſinnlicht das Abgebildete, aber ſie beweiſt nichts; ſie iſt ein poetiſcher Schmuck, aber ſie lehrt nichts. Die Parabel will beweiſen. Natürlich nicht im Sinne der logiſchen Demonſtration. Sie will an den Ordnungen des natürlichen Lebens die Ordnungen des höheren Lebens verſtehen lehren, ſie will die Uroffenbarung Gottes deuten an den Geſetzen, an die er das Natur- und Menſchenleben bindet, nach denen auch Thorheit und Sünde ſich in letzterem entwickeln muß. Daraus folgt von ſelbſt, daß die einzelnen Züge des Gleichniſſes nicht frei erfunden ſein können, nicht willkürlich kombinirt, um auf ein Einzelnes im höheren Lebensgebiet angewendet zu werden. Sie müſſen der Wirklichkeit entlehnt ſein, ſie müſſen ſelbſt in der frei erfundenen Geſchichte wahr ſein im höheren Sinne, d. h. unter den gegebenen Umſtänden allemal Wirklichkeit werden können. Sie ſollen alle dazu dienen, ein gegebenes

Verhältniß, eine thatsächliche Ordnung zu illustriren: denn in der Wirklichkeit dieser Ordnung beruht die Beweiskraft des Gleichnisses und seine lehrhafte Pointe. Die Absicht desselben ist ja, eine Ordnung, ein Gesetz, eine Regel des höheren Lebens aufzuzeigen und sie dadurch als eine gottgeordnete nachzuweisen, daß schon die gottgeordneten Verhältnisse des natürlichen Lebens ihr Analogon uns schauen lassen.

Die Allegorie ergiebt keine Regel, eben weil sie frei komponirt ist, weil sie sich nicht an die Ordnungen des wirklichen Lebens bindet; ihre Deutung besteht in der Aufdeckung der Parallelen, auf welche jeder einzelne Zug hinweist. Die Deutung der Parabel kann nur in einer allgemeinen Wahrheit liegen, die aus der Uebertragung der dargestellten Regel auf das Gebiet des religiös-sittlichen Lebens, auf die Ordnungen des Gottesreiches sich ergiebt. Dieser Unterschied, der noch selten klar erkannt wird, ist früh verwischt worden. Wie die Gnomen Jesu in immer mannigfacherer Weise schon in unserer Ueberlieferung gewendet und angewendet wurden, so reizten diese Bilderreden zu immer reicherer Anwendung und praktischer Verwerthung. Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß schon Jesus selbst, wenn er ein Gleichniß gesprochen, in der weiteren Rede einzelne bildliche Züge aus ihm ergriffen und in allegorisirender Anwendung praktisch verwerthet hat. Aber das hebt den wesentlichen Unterschied nicht auf zwischen dem ursprünglichen Zweck der Gleichnißrede, durch den ihre nächste Deutung bedingt ist, und zwischen der allegorisirenden Ausdeutung und praktischen Verwerthung seiner einzelnen Züge. Daß schon in unserer Ueberlieferung dieser Unterschied nicht mehr festgehalten, ist die Ursache davon, daß selbst diese Bilderreden in ihr nicht mehr mit buchstäblicher Treue aufbewahrt sind, wie die verschiedenen Formen, in denen viele Gleichnisse vorliegen, die eingeflochtenen allegorischen Züge, die theils in älteren Formen noch fehlen, theils verschiedener Art sind und sich oft durch ihre Inkongruenz mit der intendirten Deutung noch offenbar als solche verrathen, unzweifelhaft zeigen. In vielen Fällen giebt Jesus selbst die Deutung, indem er die Regel, die dargestellt sein soll, unmittelbar auf das höhere Lebensgebiet übertragen, in einer Gnome ausspricht; diese unzweifelhaft ursprünglichsten Deutungen müssen für unsere Deutung schlechthin maßgebend sein. An ihnen allein können wir die Deutungen messen, die hier und da

unsere Evangelisten einflechten oder anfügen, und die bereits reichlich aus der Deutung in die erbauliche Anwendung überführen. Beachtet man dies nicht, so wird die Gleichnißdeutung zu einem regellosen Spiel des Witzes, die durchsichtige Klarheit dieser Bildworte zu einer immer neue Räthsel aufgebenden Geheimnißkrämerei, und die volksthümlichste Rede Jesu zu einer ständigen Verletzung der ersten pädagogischen Regel, welche die Möglichkeit eines zweifellosen Verständnisses fordert.

Man hat die Schönheit dieser Gleichnißreden viel gepriesen, man hat die dichterische Invention gerühmt, die plastische Kraft und die farbenreiche Ausführung. Aber die Stoffe sind doch meist der unmittelbaren Umgebung Jesu und den einfachsten Verhältnissen entlehnt, die Ausführung ist oft die denkbar kunstloseste. Auch hier hat Jesus nicht einem ästhetischen Ideal nachgestrebt, sondern ausschließlich dem Ziele der praktischen Wirkung. Für diese stand ihm ein unvergleichliches Mittel zu Gebote, das war der Kontrast. Fast alle größeren Gleichnißerzählungen sind auf die Wirkung des Kontrastes gebaut. Dem hochmüthigen Pharisäer steht der bußfertige Zöllner gegenüber, dem herzlosen Priester der barmherzige Samariter, dem reichen Mann der arme Bettler, dem verlorenen Sohn der treugebliebene Bruder, den klugen Jungfrauen die thörichten. So steht dem Schuldner, dem viel erlassen ist, der andere gegenüber, dem wenig erlassen, dem gehorsamen Sohn der ungehorsame, dem treuen Knecht der untreue; denselben Kontrast bilden die tausend Pfund mit den hundert Groschen, die frühe Morgenstunde mit der späten Abendstunde, das kleinste Samenkorn mit dem weitschattenden Baume, die Fülle des Reichthums, die kein Speicher mehr bergen will, mit dem plötzlichen Tode, der Alles hinwegnimmt. Nur eine andere Art des Kontrastes ist es, wenn Jesus den Stoff des Gleichnisses aus einem Gebiete wählt, das dem, worauf es abgesehen, so heterogen wie möglich ist. Gerade von dem, was der unverschämte Freund erzielt und der ungerechte Richter zuletzt doch gewährt, soll man schließen auf das, was der gläubige Beter erlangt: am ungerechten Haushalter soll man lernen, welches der wahrhaft kluge Gebrauch des Reichthums im Gottesreich ist. Gerade diese Gleichnisse, an denen die allegorisirende Auslegung noch stets gescheitert, die eine voreilige Kritik für mißlungen erklärt, sind mit durchsichtiger Feinheit komponirt

und von unfehlbarer Wirkung. Sie beruhen freilich auf der Voraussetzung, daß auch in einer sündhaften Welt noch eine höhere Nothwendigkeit waltet, der dieselbe sich nicht entziehen kann, wenn sie diese Ordnung auch in ihrer Weise mißbraucht. Ihnen stehen andere entgegen, in denen umgekehrt der Stoff einem Lebensgebiet entlehnt ist, das dem, auf welches die Anwendung gemacht werden soll, unmittelbar nahe liegt. Man hat diese Gleichnisse oft für bloße Beispielerzählungen erklärt, und doch wird damit ihr tiefster Sinn nie voll erschöpft.

Wo derselbe Gedanke von verschiedenen Seiten her beleuchtet werden soll, da pflegte Jesus ihn durch zwei Gleichnisse zu illustriren: unsere Ueberlieferung hat noch eine nicht geringe Zahl solcher Parabelpaare aufbewahrt. Schon die älteste Quelle enthielt auch sicher wenigstens eine Rede, in welcher eine größere Reihe von Parabeln einen zusammenhängenden Gedankenfaden zeigt, an dem Jesus eine Reihe grundlegender Wahrheiten entwickelt. Das wäre freilich nicht möglich, wenn die Parabeln Allegorien wären, durch deren Häufung der Hörer nur verwirrt und jeder Eindruck vernichtet würde. Ist aber das Gleichniß nur der bildliche Ausdruck einer einheitlichen einzelnen Wahrheit, eine illustrirte Gnome, so reiht sich hier nur Spruch an Spruch, deren inneres Gedankenverhältniß der Rede Einheit und Zusammenhang giebt. Den letzten Zweck seiner paraboliſchen Lehrweise hat Jesus selbst durch ein kleines Gleichniß deutlich gemacht, das die älteste Quelle am Schlusse jener Parabelrede brachte (Matth. 13, 52). Dasselbe handelt von dem Schriftgelehrten, der vom Gottesreiche selbst zu seinem Schüler gemacht ist, d. h. der nicht davon gehört, sondern, weil er selbst ein Glied des Gottesreiches geworden, sein Wesen und seine Ordnungen aus eigener Erfahrung kennen gelernt hat. Ein solcher wird es machen wie ein Hausherr, der, wenn er seine Schätze zeigen will, nicht nur Neuerworbenes hervorholt, sondern auch alten kostbaren Hausrath und ererbte Kleinodien. Er verkündet nicht nur die neuen Wahrheiten, sondern er knüpft sie an die alten, längst bekannten an. Wie Jesus in der Synagoge die heilige Geschichte und die heiligen Ordnungen des Volkes der Offenbarung als eine große typische Weissagung betrachtete auf das Gottesreich, das er zu gründen gekommen war, so wird ihm hier die Natur und das Menschenleben mit ihren altbekannten Ordnungen eine typische

Weissagung auf die Ordnungen des Gottesreiches. Dort am Gennezaretsee, wo die Natur all ihre Reize entfaltete und das bunte Menschenleben ihn umwogte, hat seine parabolische Volksrede die Deutung dieser Weissagung gefunden, das Alte mit dem Neuen sinnvoll verknüpft und das Neue durch das Alte erläutert und erwiesen.

9. Der Zöllner- und Sünderfreund.

Seitdem die Römer Oberherren in Palästina geworden waren, hatten sie dort, wie in den benachbarten asiatischen Provinzen, auch ihr Zollwesen eingeführt; und dieses wurde ohne Zweifel wieder das Vorbild für die herodianischen Fürsten in den ihnen belassenen Landestheilen. Die Zölle wurden einzelnen römischen Rittern oder mehreren, die sich vergesellschafteten, in Pacht gegeben, und diese Zollpächter stellten nun an den einzelnen Zollstätten ihre Erhebungsbeamten an. Diese heißen in den Evangelien Zöllner, einmal kommt auch ein Oberzöllner vor (Luk. 19, 2), offenbar ein Beamter der römischen Zollpächter, der mit der Aufsicht über ihre Unterbeamten betraut war. Diese wurden wohl gewöhnlich aus den Provinzialen genommen, da solche ja am besten mit dem Volke zu verkehren wußten. War nun schon das ganze Zollwesen bald als Zeichen der Fremdherrschaft, bald wegen der damit verbundenen Beschränkungen des Verkehrs, wegen der mannigfachen Chikanen und Plackereien, sowie wegen der drückenden Auflagen im Volke gründlich verhaßt, so übertrug sich dieser Haß natürlich vorzugsweise auf die Volksgenossen, welche sich zu Werkzeugen dieser mißliebigen Institution hergaben. Diese aber steigerten denselben täglich durch ihre unredliche Amtsführung. Mußten schon die Zollpächter sie anhalten, die Zölle so einträglich wie möglich zu machen, so wußten sie ihrerseits sich dabei auf mannigfache Weise zu bereichern durch Erhöhung der Zollsätze (Luk. 3, 13), durch Uebervortheilung bei der Berechnung des Werthes der Waaren (19, 8) oder durch Bestechungen, mit denen sie eine billigere Berechnung sich abkaufen ließen. Dadurch geriethen die Zöllner in immer tiefere Verachtung, man betrachtete sie als halbe Heiden (Matth. 18, 17, vgl. 5, 46 mit V. 47)

und stellte sie mit den schmutzigsten Leuten zusammen wie mit feilen Dirnen (Matth. 21, 32). Sie galten ihren Volksgenossen als untüchtig zu gerichtlichem Zeugniß und als halbwegs ausgeschlossen aus der Gemeinschaft des theokratischen Volkes. Diese Stellung theilten sie freilich mit vielen Anderen. Namentlich in Galiläa, wo die Bevölkerung stark mit Heiden gemischt war, gab es eine zahlreiche Volksklasse, die im Drange der Noth oder im Leichtsinn und im Zuge zur Ungebundenheit durch nahen Verkehr mit den Heiden und heidnischem Sündenwesen sich der väterlichen Sitte und der strengen Beobachtung des Gesetzes mehr und mehr entfremdet hatte. Hurerei und Wucher, Wollust und Habgier, die vor keinem Betrug zurückschreckt, war in dieser Volksklasse an der Tagesordnung, ihre Mitglieder waren entweder förmlich von der Gemeinde ausgeschlossen oder doch in der öffentlichen Meinung als Abtrünnige geachtet, von deren Gesellschaft sich der rechtgläubige strenge Jude absonderte, weil er sie für unrein und jeden Verkehr mit ihnen als befleckend betrachtete. Mit diesen offenbaren, groben Sündern wurden die Zöllner gern in eine Kategorie gestellt.

Es ist leicht begreiflich, welchen tiefen Eindruck auf diese Klasse von Leuten das Auftreten Jesu in Galiläa hervorrufen mußte. Er machte keinen Unterschied zwischen ihnen und dem ganzen Volk: denn an Alle ohne Unterschied erging sein Ruf zur Sinnesänderung, vor seinen Augen waren seine Volksgenossen allzumal Sünder. Er verkündigte das Gottesreich; aber nicht, indem er dieser oder jener Klasse die Theilnahme an demselben vorbehielt, sondern indem er Allen ohne Ausnahme unter der Bedingung der Sinnesänderung den Zutritt zu demselben öffnete. Wenn es dem gesetzesstrengen Pharisäer so schwer wurde, einzusehen, wie auch er einer totalen Sinnesänderung bedürfe (Joh. 3, 4. 7), so hatten sie unter der Anklage des Gewissens und unter der Verachtung des Volkes längst gelernt, sich als Sünder zu fühlen. Jesus aber war nicht gekommen zu richten, sondern zu erretten (Joh. 3, 16). Auch ihnen bot er die Hand zur Umkehr, gab ihnen damit das längst verlorene Selbstgefühl zurück und die längst aufgegebene Hoffnung einer Theilnahme an den Verheißungen ihres Volkes. Die Gnade Gottes, die das Reich in Israel aufrichtete, war auch für sie da, sie neigte sich auch zu den am tiefsten Gesunkenen herab, rettend

und heilbringend. So kamen sie zu Jesu, ihre Sünden bekennend, Umkehr gelobend, an seinem gottesmächtigen Wort sich zu neuem Leben aufrichtend und die Kraft zu demselben fühlbar empfangend. Jesus aber fand hier, was er suchte, aufrichtige Sündenerkenntniß, ernsten Entschluß, ein Neues zu beginnen, innigen Anschluß an den, von dem sie fühlten, daß sein Einfluß allein ihnen die Kraft dazu zu geben vermochte. So ward er in Wahrheit der Zöllner- und Sünderfreund. Nicht, wie man das wohl, durch ganz moderne Anschauungen irregeleitet, mißdeutet hat, weil der Mann aus dem Volke sich zum niederen Volk hingezogen fühlte, sondern weil er hier zuerst offene Empfänglichkeit fand für die innerste Seite seiner Heilsverkündigung.

Wenn bei Markus ausdrücklich hervorgehoben wird, daß Jesus die Stadt Kapharnaum verließ, um am See das Volk zu lehren, und dort im Vorübergehen den Zöllner Levi, den Sohn des Alphäus, an seiner Zollbude sitzen sah (2, 13 f.), so ist es sehr unwahrscheinlich, daß wir uns, wie man gewöhnlich annimmt, die Zollstätte nahe bei der Stadt zu denken haben. Die große, von Damaskus kommende und südlich vom Meromsee den Jordan überschreitende Römerstraße führte bei Khan Minyeh am Nordrande der Gennezaretebene zum See herab. Dort wird die Zollbude Levi's gestanden haben, an der Jesus immer wieder vorüberkommen mußte. Auch der Zöllner hatte wohl schon oft genug seine Zollbude verlassen, um den großen Meister zu hören, wenn er in der Nähe am Seeufer predigte: es war vielleicht nur die Erfüllung eines längst gehegten Wunsches, als Jesus ihn aufforderte in den Kreis seiner ständigen Begleiter einzutreten. Sicher ist es hier so undenkbar, wie bei der Berufung der beiden Brüderpaare, daß Jesus ihn nicht gekannt haben sollte, und daß Levi nicht längst sollte ein Anhänger des Mannes gewesen sein, um deswillen er Beruf und Haus verließ. Nach Matth. 9, 9 (vgl. 10, 3) führte er später im Apostelkreise den Namen Matthäus. Die Vermuthung, daß es sich hier nur um eine Berufung in den weiteren Jüngerkreis gehandelt habe, beruht, wie wir Buch 4. Kap. 6 sehen werden, auf völlig falschen Vorstellungen von einem solchen: und die Annahme, daß hier eine Verwechslung des ersten Evangelisten vorliege, weil unter den Zwölfen kein Levi genannt wird, ist durchaus grundlos. Es ist ganz in der Weise des Markus, daß er den Zöllner hier nur

bei seinem (unter den Juden so üblichen) Eigennamen nennt, wie 1, 16 den Simon, weshalb er ihn auch durch die Nennung seines Vaters näher bestimmt, dagegen erst im Apostelverzeichniß 3, 18 mit seinem Beinamen Matthai, der wohl einen Geschenkten, d. h. natürlich Gottgeschenkten, bezeichnet, und den ihm wahrscheinlich Jesus selbst beigelegt hatte. Aus dem Kreise jener verrufensten Leute war Jesu dieser von Gott geschenkt, der, einmal für seine Sache gewonnen, ihm in mancherlei Weise nützen konnte. Er war einer, der den Griffel oder die Feder zu führen verstand: und die Zukunft hat gelehrt, wie fruchtbar dies einst für die Gemeinde werden sollte, der er die ersten Aufzeichnungen aus dem Leben Jesu hinterlassen hat.

Wie einst Jesus nach der Berufung des Simon sich bei ihm zu Gaste lud (Mark. 1, 18. 29), so kehrte er auch jetzt im Hause des neuberufenen Jüngers ein mit seinen anderen ständigen Begleitern, deren Zahl sich inzwischen vielleicht schon über die der vier Erstberufenen vermehrt hatte: und dieser bereitete ihm ein Mahl, zu welchem er naturgemäß manche seiner Genossen, Zöllner und Sünder einlud (2, 15). Nur der erste Evangelist, der Jesum in Kapharnaum wohnend denkt, hat das dahin mißverstanden, daß Jesus in seinem Hause ein Gastmahl gab (Matth. 9, 10). Bei dieser Gelegenheit war es, wo zum ersten Male der Anstoß, den man an dem Umgange Jesu mit diesen verrufenen Leuten nahm, seinen Ausdruck fand. Schriftgelehrte von der pharisäischen Partei waren es, die sich darüber entrüsteten, daß einer, der sich doch als Ihresgleichen gerirte und im Volke als Rabbi galt, so wenig auf die Ehre des Gelehrtenstandes hielt, daß er sich in so schlechte Gesellschaft begab: und daß er, der doch ein Tugendprediger sein wollte, sich nicht scheute, durch die Gemeinschaft mit so anrüchigen Leuten sich zu beflecken. Zwar wagte man es noch nicht, den gefeierten Mann zu interpelliren, sondern begnügte sich mit einer hämischen Bemerkung darüber gegen seine Jünger. Jesus aber, als er davon hörte, blieb die Erklärung nicht schuldig. In einem Gleichnißwort sprach er sie aus. Wie der Arzt nicht zu den Gesunden, sondern zu den Kranken geht, weil diese eben ihn bedürfen, so weist auch ihn sein Beruf nicht an Gerechte, sondern an Sünder. Darum verkehrt er mit ihnen, nicht obwohl sie Sünder sind, sondern gerade weil sie Sünder sind: er stößt sie nicht nur nicht von sich, wenn sie kommen,

ſondern er ruft ſie zu ſich, weil er an ihnen gerade den göttlichen Auftrag, mit dem er gekommen, auszurichten hat (Mark. 2, 16 f.). Ein Spruch der älteſten Quelle (Matth. 12, 7), den der erſte Evangeliſt hier eingeſchaltet hat (9, 12 f.), zerreißt nur den engen Zuſammenhang von Bild und Deutung und motivirt das Verhalten Jeſu durch ſeine Liebespflicht, während Jeſus hier ausdrücklich auf ſeine Berufspflicht zurückweiſt. Das einfache Parabelwort wird auch hier nicht verſtanden, wenn man fragt, wer die Geſunden und Gerechten ſeien. Für Jeſum gab es ſolche überhaupt nicht, und er redet auch gar nicht davon: denn der Gegenſatz illuſtrirt nur den Hauptgedanken. Wenn es Gerechte gäbe, hätte er mit ihnen ſo wenig zu thun, als der Arzt mit den Geſunden.

Welches der göttliche Auftrag ſei, der Jeſum zu den Sündern führte, das hat Lukas näher zu beſtimmen geſucht, indem er von einem Ruf zur Sinnesänderung redet (5, 32). Gewiß lag das mit in dem Gedanken Jeſu, aber es erſchöpft ihn nicht. Das Wichtigſte iſt, daß er, der ſich doch des meſſianiſchen Berufes bewußt war, ſeinen Beruf als einen charakteriſirt, der für Sünder beſtimmt iſt. Noch der Täufer hatte gemeint, daß der Meſſias nur komme, um im Gericht die ſchlechten von den rechten Gliedern des auserwählten Volkes zu ſcheiden und mit dieſen Gerechten das Gottesreich aufzurichten. Jeſus wußte, daß, an ſeinem Maßſtabe gemeſſen, keiner gerecht und des Gottesreiches würdig ſei. Als der einzig Sündloſe ſtand er einem ſündigen Volke gegenüber; und doch ſollte er demſelben das Heil bringen. Aber ein ſündiges Volk konnte dieſes Heils nicht theilhaftig werden: dazu bedurfte es erſt einer Entſündigung, welche nur durch Ertheilung der göttlichen Sündenvergebung vollzogen werden konnte, wie ſie von den Propheten ſchon für die meſſianiſche Zeit in Ausſicht geſtellt war. So mußte ſeine Botſchaft vom Gottesreich immer damit anheben, daß er Allen, die ſich ihrer Sündenſchuld bewußt waren und dadurch des Heils der neuen Zeit unwerth fühlten, die Vergebung ihrer Sünden ankündigte. Dann war mit einem Schlage ihr religiöſes Verhältniß ein ganz neues geworden. Nicht anders wie Jeſus ſelbſt, waren ſie des unbedingten göttlichen Wohlgefallens gewiß geworden; ſie durften ſich als Glieder der vollendeten Theokratie oder des Gottesreiches fühlen, in dem ſich das Ideal Israels verwirklichte, als Kinder Gottes, d. h. als Gegenſtände ſeiner

väterlichen Liebe, die alles verheißene Heil in Zukunft von ihm zu erwarten hatten. Darin lag aber ein neuer, ein zwingender Impuls für sie zur Sinnesänderung. Dieselbe hatte ja bereits damit begonnen, daß sie ihr bisheriges Leben und Treiben als Sünde verurtheilten und nach Vergebung verlangten. Aber die Gewißheit, der Schuld der Vergangenheit entlastet zu sein, das Bewußtsein der ihnen zugewandten Gnade Gottes konnte sie nur dazu treiben, ihre Sinnesänderung nun auch in einem neuen Leben zu bewähren.

Israel besaß in seinem Gesetze eine Ordnung, auf Grund welcher der Sünder seiner Schuld entlastet und seine Bundesgemeinschaft mit Gott wiederhergestellt wurde: es war das Opfer, das für die Sünde dargebracht wurde. Allein theils war die Opfersühne doch nur auf einen sehr engen Kreis von unwissentlichen oder unabsichtlichen Verfehlungen beschränkt, theis lehrte das immer sich erneuernde Bedürfniß der Opfersühne für den Einzelnen, wie für das Volk, daß dieselbe eine dauernd ungetrübte und unbehinderte Gemeinschaft mit Gott, wie sie Bedingung der schließlichen Heilserlangung war, nicht bewirken konnte. Die heiligen Psalmensänger hatten auch ohne Opfer Gott um Vergebung ihrer Sünden angerufen und dieselbe auf ihr Gebet erlangt. Aber das waren doch die Frömmsten im Volke, die erst recht nur um Vergebung ihrer Schwachheits- und Verfehlungssünden bitten konnten. Nun war Einer da, der im Namen Gottes allen bußfertigen Sündern die Gnade und Vergebung Gottes verkündigte, der keinen Unterschied mehr machte unter den Sündern, wie noch das alte Testament, und nicht alle wissentliche oder Bosheitssünde von der Vergebung ausschloß, sondern dieselbe schrankenlos ertheilte und mit dem ausdrücklichen Hinweis auf das nahe Gottesreich, in dem Jehova dem entsündigten Volke alles verheißene Heil aus Gnaden schenken wollte. Man hat sich gewundert, daß Jesus ohne weiteres die Sündenvergebung ertheilte, ohne seines Todes als der Voraussetzung derselben zu gedenken; man hat wohl daraus geschlossen, daß erst die apostolische Lehrentwicklung beides mit einander in Beziehung gesetzt habe. Aber schon an sich kann nur eine völlig ungeschichtliche Betrachtungsweise verlangen, daß Jesus schon jetzt, wo Niemand im Volke an seinen Tod dachte und daher Niemand den Gedanken seines Erlösungstodes hätte fassen können, von ihm als der Voraussetzung

der durch ihn ertheilten Sündenvergebung hätte reden sollen. Ebenso unmöglich ist es freilich, seiner Ertheilung der Sündenvergebung den Gedanken an den Erlösungstod einfach als stillschweigende Voraussetzung unterzuschieben. So gewiß die im Alten Bunde ertheilte Sündenvergebung eine unmittelbar wirksame war und nicht nur eine Anweisung auf die durch den Tod Jesu zu erwerbende, so wenig ist die, welche Jesus von Anfang an ertheilte, nur mit Beziehung auf diese Zukunft ertheilt worden. Noch war die Zeit nicht gekommen, die nach Gottes ewigem Rathe diesen erlösenden und versöhnenden Tod zur unausweichlichen Nothwendigkeit machte: die in seinem Messias erschienene Gnade Gottes hat seinem Volke die Gabe der Sündenvergebung voll und ganz dargeboten und sie nur an die Bedingung bußfertigen Verlangens nach ihr geknüpft.

In diesem Sinne war Jesus gekommen, um den Sündern, die er zu sich rief, die göttliche Vergebung anzubieten und so erst die Sinnesänderung in Wahrheit zu ermöglichen: und weil gerade die ärgsten Sünder am ehesten bereit waren, bußfertig danach zu verlangen, hat er mit ihnen am liebsten verkehrt. Den Anstoß, den man daran nahm, hat auch das älteste Apostelevangelium nicht verschwiegen (Matth. 11, 19): besonders aber hat die dem Lukasevangelium eigenthümliche Quelle sich viel damit beschäftigt. Auch sie hob hervor, wie man an dem Verkehr Jesu mit Zöllnern und Sündern Anstoß nahm, wie insbesondere die Gesetzesstrengen im Volke sich daran stießen, daß Jesus ihnen die Tischgemeinschaft gewährte, die im Alterthum als ein Ausdruck besonders enger Gemeinschaft galt, und die, mit so unreinen Menschen gepflogen, nur als besonders verunreinigend angesehen werden konnte (Luk. 15, 1 f.).

Diesem Vorwurf gegenüber hat Jesus das Gleichniß vom verlorenen Sohn erzählt (15, 11—32). Nur durch die Einschaltung zweier anderer Gleichnisse (15, 3—10), welche die Sünderliebe Gottes von einer ganz anderen Seite darstellen und einem ganz anderen Zusammenhange angehören, hat Lukas diese zweifellose Beziehung verdunkelt. Hier wird die für den Sinn des Alltagsmenschen unfaßbare Größe der Liebe Gottes, welche den reumüthig umkehrenden

Sünder mit Freuden aufnimmt, durch den aufsteigenden Neid des treu gebliebenen Bruders charakterisirt, der es nicht ruhig mit ansehen will, wie der Vater den verlorenen Sohn nicht nur annimmt, sondern seine Freude über die Rückkehr des Sohnes durch die Feier derselben nicht lebhaft genug ausdrücken kann. Die milde Zurechtweisung des murrenden Bruders ist die schlagendste Kritik des pharisäischen Murrens über die Sünderliebe Jesu, und sie zeigt doch, wie dies Gleichniß noch der ersten Zeit angehört, wo Jesus auch die ihm abgeneigte Partei in schonender Weise über sein Verfahren zu verständigen und über ihre Vorurtheile hinauszuheben versuchte (vgl. Mark. 2, 16 f.). Auf dem zweiten Theile des Gleichnisses (Luk. 15, 25—32) ruht also eigentlich die lehrhafte Pointe der Geschichte, welche zeigen soll, daß man sich an der göttlichen Wiederaufnahme des Sünders, wie sie Jesus in seinem Verkehr mit Zöllnern und Sündern vollzieht, nicht stoßen darf, daß man vielmehr darin die Freude Gottes über die Umkehr des Sünders erkennen und preisen soll. Schon hier freilich zeigt sich die Unmöglichkeit jeder allegorisirenden Auslegung. Der treugebliebene Bruder ist nicht der Pharisäer, auch nicht der bessergesinnte; denn in Jesu Augen war der Pharisäer ebenso ein Sünder, wie die Gesunkensten im Volke. Er bedeutet auch nicht den wahrhaft frommen Israeliten, dem Jesus nicht solche schlimmen Aeußerungen der Mißgunst und des Neides zuschreiben konnte. Das Gleichniß ist eben keine Allegorie, sondern eine Geschichte aus dem gemeinen Leben, in welchem die neidische Regung des älteren Bruders keineswegs mit seiner bisherigen guten Aufführung unvereinbar ist, und darum seine Zurechtweisung auch nur dazu dient, das Unberechtigte derselben nachzuweisen, ohne das Lob über seinen bisherigen Wandel und den Lohn desselben irgend zu verkürzen.

Fast noch farbenreicher freilich ist die Voraussetzung dieser Geschichte im ersten Theile des Gleichnisses (15, 11—24) ausgeführt. In ihm hat Jesus eine typische Geschichte der menschlichen Sünde gezeichnet, welche mit falschem Freiheitsdrang und mit der Sehnsucht nach ungebundenem Genusse beginnt, aber in schimpflicher Knechtschaft, in Mangel und Elend endet. Vor allem war es die tief empfundene Schilderung der erwachenden Sehnsucht nach einem besseren Leben, des Entschlusses zur Umkehr, der zärtlichen Liebe, der Alles vergessenden

rückhaltlosen Freude des Vaters und der seine kühnsten Erwartungen übertreffenden Wiedereinsetzung des Rückkehrenden in seine vollen Sohnesrechte, mit welcher Jesus das Herz der Sünderwelt traf und in ihr die Hoffnung einer besseren Zukunft, die Gewißheit der göttlichen Vergebung und die Freudigkeit zur Umkehr weckte. Auch dieser Theil des Gleichnisses ist freilich nicht eine Allegorie auf das natürliche Verhältniß des Menschen zu Gott, das Jesu nie an sich als Kindesverhältniß dargestellt hat: der Vater ist nicht Gott, weil ja 5. 18. 21 ausdrücklich die Versündigung gegen ihn und den Vater unterschieden wird. Er wählt für seine Geschichte den Stoff aus den natürlich-menschlichen Verhältnissen, in denen es wirklich nur die väterliche Liebe ist, die so zu verzeihen im Stande ist, bei der so die Freude an der Wiederkehr des Sohnes jeden Gedanken an die durch ihn erfahrene Kränkung aufhebt. Diese Geschichte, obwohl den selbstgerechten Pharisäern erzählt, ging sicher von Mund zu Mund unter den Zöllnern und Sündern, sie ward das Palladium aller geängsteten Gewissen, der Adelsbrief der Tiefgesunkenen und Ausgestoßenen unter dem Volke, sie hat sicher mehr als alle Bußpredigt die Herzen zu dem Sünderfreunde gezogen, bei dem sie Vergebung und Kraft zu einem neuen Leben fanden. Und am Schlusse dieser Geschichte klingt ein Ton an, welcher uns zeigt, daß ein Grundgedanke der johanneischen Christusreden zuletzt doch auf Worte Jesu zurückgeht. Nicht nur verloren und wiedergefunden ist der Sohn: er war tot und ist lebendig geworden (15, 24. 32). Das Leben in der Sünde und Gottentfremdung ist der Tod, erst mit der Umkehr im Vertrauen auf das Wort Jesu beginnt das wahre Leben.

In diese Zeit, wo das Verhältniß Jesu zu den Pharisäern noch kein feindselig gespanntes war, gehört eine Erzählung, welche uns Lukas ebenfalls aus der ihm eigenthümlichen Quelle aufbehalten hat (7, 36—48). Ein Pharisäer hatte ihn zu Gaste geladen, und er hatte die Einladung angenommen. Man darf aus dem leisen Vorwurf Jesu (7, 44 ff.) nicht schließen, daß der Wirth gegen den Gast die Pflichten der Höflichkeit verletzt hatte: denn die Begrüßung mit dem Kusse wäre nur das Zeichen besonderer Liebe gewesen, wie die Salbung des Hauptes eine ehrenvolle Auszeichnung. Das Darbieten des Fußbades aber kann doch nur bei solchen, die von der Reise kommen,

als die erste Pflicht der Gastfreundschaft gelten (vgl. 1. Mos. 18, 4. Richt. 19, 21). Immerhin war der Empfang ein kühler gewesen, die Einladung galt dem gefeierten Rabbi, eine intimere Beziehung zu Jesu bewies sie nicht. Um so mehr stach dagegen die Scene ab, welche sich bei dem Gastmahl ereignete. Eine stadtbekannte Sünderin, die offenbar im Orte ihr unzüchtiges Gewerbe getrieben, hatte kaum gehört, daß Jesus im Hause des Pharisäers speise, als sie daselbst mit einem Salbengefäß erschien, um ihm ihre Liebe und Verehrung zu beweisen. Unstreitig gehörte sie zu denen, welche durch das Wort Jesu zur Buße geführt waren, und fühlte sich gedrungen, ihm, dem sie ihre zeitliche und ewige Rettung verdankte, ihre Dankbarkeit zu beweisen. Weinend sank sie nieder und benetzte mit heißen Thränen die Füße des zu Tische Liegenden. Dann trocknete sie die Füße mit ihrem Haupthaar, küßte und salbte sie. Vielleicht hielt sie sich für unwerth, das Haupt des großen Mannes zu berühren, oder es war ihr diese übliche Ehrenbezeugung nicht ausreichend für den Ausdruck ihrer Verehrung.

Auch hier nahm der Pharisäer großen Anstoß daran, daß sich Jesus diese Liebes- und Ehrenbezeugung von einer so anrüchigen Person gefallen ließ, und meinte sich das nur daraus erklären zu können, daß er das Weib nicht kenne, daß es ihm also doch wohl an dem herzenkündenden Scharfblick fehle, den er haben müßte, wenn er wirklich ein Prophet wäre, wofür ihn doch mindestens seine Verehrer hielten. Jesus durchschaute aber die Gedanken des Gastgebers; er erzählte ihm ein Gleichniß von zwei Schuldnern, von denen einem fünfzig, dem anderen fünfhundert Denare erlassen waren, und ließ ihn selbst die Pointe desselben aussprechen, daß letzterer den barmherzigen Gläubiger am meisten lieben werde. Darauf machte er ihn aufmerksam auf den Gegensatz des kühlen Willkomms, den er ihm geboten, und der glühenden Liebe, welche das Weib ihm bewiesen, und schloß daraus in einfachster Anwendung der Parabel, daß sie viel Vergebung erfahren haben müsse, wenn sie dem, durch dessen Wort sie dieselbe empfangen, sich zu so heißem Danke verpflichtet fühle. So hatte er gezeigt, daß er das Weib nicht nur sehr wohl kenne, sondern daß er es besser kenne, als der Pharisäer es zu kennen meinte. Er wußte nicht nur, daß sie eine große Sünderin gewesen war; er wußte auch, daß sie reu-

müthig umgekehrt sei und Vergebung der Sünde empfangen habe. Er hatte zugleich aber angedeutet, daß, wenn der Pharisäer ihm noch so wenig innerlich nahegetreten sei, dies seinen Grund nur darin haben könne, daß derselbe das Beste von ihm noch nicht habe empfangen wollen, was er zu bringen gekommen war. Darauf entließ er das Weib mit der persönlichen Bestätigung der Sündenvergebung, deren frohe Gewißheit es bereits aus seiner Predigt gewonnen hatte.

Man zerstört die ganze Pointe der Erzählung, wenn man in irgend einem Sinne annimmt, daß dem Weibe in Folge seiner Liebesbeweise die Sündenvergebung ertheilt werde. Weder das Gleichniß, aus dem Jesus die Folgerung zieht, noch der Gegensatz, den er V. 47 bildet, erlaubt dies. Nicht daß ihr die Sünden vergeben werden, begründet er durch ihren thatsächlichen Liebeserweis, sondern daß er sie daran als eine begnadigte Sünderin erkenne. Auch erhellt hier aufs Neue, wie man das Gleichniß nicht allegorisiren darf: der Pharisäer ist nicht der Schuldner, dem eine kleine Schuld erlassen ist, so wenig wie der Allgemeinsatz, daß der, dem wenig vergeben ist, auch wenig liebt (V. 47), auf ihn geht: denn eben weil er überhaupt noch keine Sündenvergebung gesucht und gefunden hat, steht er Jesu so kalt gegenüber. Lukas hat übrigens nicht unterlassen, der Erzählung seiner Quelle hinzuzufügen, daß man auch an der Art, wie Jesus die Sündenvergebung ertheilte, Anstoß nahm, und daß das Weib um ihres Glaubens willen in Frieden entlassen wurde (7, 49. 50). Jenes ist eine offenbare Reminiscenz an Mark. 2, 7, dieses an Mark. 5, 34. Die Annahme, daß die große Sünderin die Maria von Magdala gewesen, wird durch die Art ihrer Erwähnung Luk. 8, 2 eher ausgeschlossen, als begünstigt. Vollends sie mit der Maria von Bethanien zu identifiziren, hätte doch nur einen Sinn, wenn man unsere Erzählung für eine bloße Ueberlieferungsvariante der Salbungsgeschichte Mark. 14. Joh. 12 hält. Das ist aber dadurch völlig ausgeschlossen, daß die eigentliche Pointe beider Erzählungen eine durchaus verschiedene und nur der äußere Rahmen der Geschichte, die übliche Ehrenbezeugung einer Salbung, wirklich identisch ist, daß jene durch das Wort Jesu ebenso bestimmt auf die letzten Lebenstage Jesu fixirt wird, wie diese durch die Einladung des Pharisäers auf seine früheste Zeit. Das schließt ebensowenig aus, daß Lukas die spätere

Salbungsgeschichte fortgelassen hat, weil er mehrfach von zwei ähnlichen Geschichten nur eine bringt, noch daß sich ihm Reminiscenzen an jene unwillkürlich mit dieser vermischt haben. Zweifellos ist das bei dem völlig unvermittelten Auftauchen des Namens Simon (Mark. 14, 3) in 7, 40. 43 f.; aber auch V. 38. 44 scheinen sich Reminiscenzen an Joh. 12, 3 eingeschlichen zu haben.

Die Erfahrungen, welche Jesus mit den Zöllnern einerseits, mit den Pharisäern andrerseits machte (vgl. auch Luk. 7, 29 f.), waren es, die ihm zuletzt diese beiden förmlich als Typen der bußfertigen Demuth und des selbstgerechten Hochmuths erscheinen ließen. So hat er sie später ausdrücklich in einem Gleichniß verwendet, das uns Lukas aus der ihm eigenthümlichen Quelle aufbehalten hat (18, 10—14). Der Pharisäer geht in den Tempel, um Gott zu danken, daß er kein grober Sünder sei wie andere Menschen, und wirft dabei einen verächtlichen Seitenblick auf den schüchtern zur Seite stehenden Zöllner. Er rechnet Gott vor, wie er zwei Mal wöchentlich faste und noch über das Gesetz hinaus all seinen Erwerb verzehnte. Der Zöllner aber wagt nicht die Augen aufzuschlagen und ruft, indem er bußfertig an seine Brust schlägt, die verzeihende Gnade Gottes an. Deshalb erklärt Jesus, daß nur er, von Gott gerecht gesprochen, von dannen ging. Obwohl dies Gleichniß seinen Stoff einem Lebensgebiet entlehnt, das dem, worauf die Anwendung gemacht werden soll, unmittelbar nahe liegt, weil nur in ihm sich die Wahrheit, auf die es ankam, wirklich ausprägte, so ist es doch kein bloßes Beispiel; denn es soll nicht lehren, in welcher Gesinnung man zum Heiligthume gehen soll, um dort zu erlangen, was jeder Fromme vor allem begehrt, sondern es stellt, wie der Schlußspruch Jesu zeigt, die allgemeine Wahrheit dar, daß nur die bußfertige Demuth die Gnade Gottes erlangt, die Alle bedürfen, und nicht der selbstgerechte Hochmuth. Erst Lukas hat durch die Anfügung des Spruches 14, 11 den Sinn desselben unzulässig verallgemeinert, indem er es auf den Gegensatz von Hochmuth und Demuth überhaupt bezog.

Ein rechtes Zeichen von dem Widerspruch, in dem sich der selbstgerechte Hochmuth des Pharisäers bewegte, liegt in der Art, wie er

sich seines freiwilligen Fastens rühmt (Luk. 18, 12). Denn das Fasten, ursprünglich der natürliche Ausdruck der Trauer bei schweren Unglücksfällen in der Familie oder bei öffentlichen Kalamitäten, war in seiner religiösen Bedeutung der Ausdruck der Trauer über die eigene Sünde, weshalb nur am großen Versöhnungstage ein strenges Fasten gesetzlich gefordert war (3. Mos. 16, 29 ff.). Mit diesem Ausdruck der Bußtrauer konnte sich etwa auch der pädagogische Zweck verbinden, durch die Enthaltung von dem, was den sinnlichen Menschen befriedigt, die Seele auf das Göttliche hinzulenken und so die religiöse Stimmung zu erzeugen, in der man zu ernsten Entschlüssen und bußfertiger Umkehr geschickt ist. Allein diesen Doppelsinn hatte die traditionelle Fastenübung längst verloren, sie galt, dem gesetzlichen Sinn der Zeit entsprechend, ohne Rücksicht auf ihren Anlaß und ihre Wirkung als eine äußere Leistung, durch die man seine Frömmigkeit beweise und das göttliche Wohlgefallen verdiene. Auch in diesem Punkte schien Jesus sich von den Frommen im Volke zu scheiden und sich vielmehr der leichten Lebensweise der Zöllner und Sünder anzubequemen, mit denen er so gern verkehrte. Denn er und seine Jünger banden sich an diese fromme Sitte nicht. Wie gehässig ihm das ausgelegt wurde, werden wir aus der ältesten Quelle erfahren (Matth. 11, 19); aber auch Markus erzählt von dem Anstoß, den man daran nahm. Es war nämlich, nicht zwar bei jenem Gastmahl des Zöllners, wie seine beiden Bearbeiter es sich denken, sondern an einem der traditionellen Fasttage, an dem die Pharisäer und Alle, die sich durch Frömmigkeit auszeichnen wollten, fasteten, wo man Jesum fragte, warum seine Jünger nicht fasteten, wie die Johannesjünger und die Pharisäerschüler. Immerhin lag darin ein indirekter Vorwurf gegen ihn, der seine Schüler nicht besser anleitete. Man bemerkt aber gewöhnlich nicht, daß der Nerv der Frage in der Berufung auf die Johannesjünger lag, wenn auch diese, die ja nicht nach dem Grunde ihres eigenen Fastens fragen konnten, natürlich nicht die Frager waren, wie Matth. 9, 14 es darstellt. Denn ob Jesus sich zur pharisäischen Partei halten und ihre strengen Gebräuche mitmachen wollte, das war zuletzt seine Sache. Aber wenn die Johannesjünger diese Fastenübungen mitmachten, so mußte sie doch ihr Meister dazu angeleitet haben; und wenn dieser, den Jesus selbst als Propheten Gottes

anerkannte, sich für diese Uebungen erklärte, so mußten sie doch für alle wahrhaft Frommen im Lande verbindlich sein (Marc. 2, 18).

Jesus rechtfertigt zunächst das Verhalten seiner Jünger damit, daß für dieselben nicht Trauer- sondern Freudenzeit sei, und kehrt damit einfach zu dem ursprünglichen Sinn der Fastenübung zurück. Er polemisirt nicht gegen ihre herkömmliche Betrachtungsweise, er macht vielmehr die ursprüngliche, wonach das Fasten nur der Ausdruck des eigenen inneren Bedürfnisses sein soll, als für seine Jünger allein maßgebend geltend, und entzieht damit der traditionellen Fastenobservanz und jeder Verpflichtung, dieselbe mitzumachen, den Grund, worauf sie ruht. Daß aber für seine Jünger eine Freudenzeit sei, welche die Stimmung der Trauer und damit das Bedürfniß des Fastens ausschließe, zeigt Jesus an einem Gleichniß. Es giebt keine höhere Freudenzeit im weltlichen Leben, als die Zeit der Hochzeitsfeier. Wenn dann der Bräutigam mit seinen Freunden vereinigt ist, die ihn und die Braut ins Brautgemach geleiten, dann ist eine Zeit heller ungetrübter Freude für sie angebrochen; es müßte denn der Fall vorkommen, daß mitten in der jubelnden Hochzeitsfreude der Bräutigam durch einen plötzlichen Tod ihnen entrissen wird. So gewiß dann für sie Zeit wäre zu fasten, so wenig kann inmitten der Hochzeitsfreude vom Fasten die Rede sein (Mark. 2, 19 f.). Jesus will nicht sich mit dem Bräutigam vergleichen und seine Jünger mit den Freunden des Bräutigams, er will in seiner parabolischen Redeweise nur zeigen, daß die Zeit in der die Jünger ihn in ihrer Mitte haben, der die Freudenbotschaft des Gottesreichs verkündigt, für sie alles Trauern und damit alles Fasten ausschließt. Der ganze exceptionelle Fall eines plötzlichen Todes des Bräutigams während der Hochzeitsfeier illustrirt im Gleichniß nur durch den Gegensatz, wie unvereinbar mit derselben im ordentlichen Laufe der Dinge das Trauern ist. Sobald man freilich nach der allegorisirenden Ausdeutung bei dem Bräutigam an Jesus selbst dachte, war ja dieser Fall wirklich eingetreten, Jesus war seinen Jüngern entrissen und zwar (was freilich im Worte noch durchaus nicht liegt) durch einen gewaltsamen Tod. Offenbar hat schon Markus daran gedacht, und deshalb statt der zu der von Jesu gewählten Form des Gleichnisses allein passenden, rein hypothetischen Form in 2, 20 die einer weissagenden Aussage treten

lassen. Allein zu einer solchen Weissagung war in diesem Zusammenhange auch nicht der entfernteste Anlaß.

Damit war nun freilich die Frage noch nicht beantwortet, wie die Johannesjünger, von dem großen Propheten Gottes angeleitet, an einer Observanz festhalten konnten, von der Jesus seine Jünger entband. Auf diese Seite der Frage antwortet Jesus wieder in zwei Gleichnissen (Mark. 2, 21 f.). Wie es zweckwidrig ist, wenn jemand ein altes abgetragenes Kleid mit einem neuen Tuchlappen flickt, weil dieser, sobald er einläuft, das mürbe Zeug zerreißt und den Riß arger macht, oder wenn jemand jungen Wein in alte Schläuche gießt, weil der gährende Most die mürben Schläuche zersprengt, und der Wein sammt den Schläuchen verloren geht, so zweckwidrig wäre es, wenn die Johannesjünger die neue Lebensweise seiner Jünger, welche das Fasten ausschließt, sich aneignen wollten. Sie stehen ja noch auf dem Standpunkt der alten Zeit: denn sie warten mit ihrem Meister noch auf die Offenbarung des Messias, sie haben ihn in Jesu Erscheinen und Wirken noch nicht gefunden, für sie ist die Freudenzeit seiner Jünger noch nicht angebrochen. Wie sollten sie sich eine Lebenssitte und Fastenweise aneignen, welche von der Voraussetzung ausgeht, daß man alle Tage Freudenzeit hat in der Gemeinschaft mit dem großen Freudenspender der messianischen Zeit? Wenn Lukas noch ein mildes entschuldigendes Wort Jesu hinzufügt, so kann das zwar kaum in diesen Zusammenhang gehören, in welchem Jesus die Johannesjünger garnicht entschuldigt, sondern ihr (offenbar vom Täufer ihnen gewiesenes) Verhalten als auf ihrem Standpunkt allein richtig erklärt. Aber da es überhaupt auf solche geht, die sich nicht so leicht in die neue Weise seiner Jünger finden konnten, so litt auch auf sie seine Anwendung das Wort Jesu: Keiner, der stets alten Wein getrunken hat, begehrt nach jungem Most: denn er sagt: der alte schmeckt süß (Luk. 5, 39).

Schon diese Verknüpfung, wie der neue Ansatz bei Luk. 5, 36, zeigt deutlich, daß Lukas die Beziehung der Gleichnisse auf die Johannesjünger wohl verstanden hat. Auch der von ihm 5, 36 hinzugefügte allegorisirende Zug, wonach man nur ein neues Kleid zerschneidet, wenn man ein Stück aus ihm zum Flicken des alten verwendet, zeigt deutlich, daß er an die neue Lebensweise der Jünger denkt, die man

nur durch Verkennung schädigen kann, wenn man ein Einzelnes, wie die Fastensitte, aus ihr herausreißt, um sie der alten aufzupfropfen. Selbst Matthäus faßt nach 9, 16 diese Gleichnisse im Gegensatz zu dem vorigen auf. Dagegen deutet die hergebrachte Auslegung auch hier daran, daß der neue Geist Jesu oder das Leben seiner Jünger mit den alten Formen israelitischer Frömmigkeitsübung unvereinbar sei, und vielleicht hat schon Mark. 2, 22 an etwas derartiges gedacht, wenn er der Form und dem Zweck des Gleichnisses zuwider es als das einzig richtige Verfahren proklamirt, den jungen Wein in neue Schläuche zu gießen, obwohl an sich auch die Zweckwidrigkeit des im Gleichniß dargelegten Verfahrens durch die Zweckmäßigkeit des entgegengesetzten illustrirt sein könnte. Jedenfalls übersah diese Auslegung, daß die Gleichnisse dann schlechterdings nicht passen, weder formell, noch materiell. Formell zeigen sie ja nicht die Zweckwidrigkeit der Verbindung von etwas Altem mit dem Neuen, sondern von etwas Neuem mit dem Alten, und materiell wäre ja der als zweckwidrig dargestellte Erfolg gerade der zweckentsprechende. Das Zersprengen der alten Formen wäre ja der natürlichste Weg, um für die Herausbildung neuer Formen Bahn zu schaffen. Trotzdem ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, daß an solche Bildworte Jesu, wenn sie, losgerissen von dem Zusammenhange, in dem sie ursprünglich gesprochen, umliefen, sich schon früh der Gedanke anknüpfte, daß Jesus neue Formen der Frömmigkeitsübung einführen wolle. Ob aber gerade hierdurch dieses Mißverständniß seiner Absicht (vgl. Matth. 5, 17) nahegelegt war oder nicht, immer war durch die Fastenfrage und die sich daran anknüpfende Diskussion eine prinzipielle Frage von viel umfassenderer Bedeutung auf die Tagesordnung gebracht. Wollte Jesus im Gottesreiche die volle Verwirklichung des göttlichen Willens herbeiführen, wie stellte er sich zu allen bisherigen Bestrebungen, diesen Willen zu verwirklichen, an denen es ja in Israel nie gefehlt hatte? Hatte bereits in manchen einzelnen Punkten seine Lebensweise den Schriftgelehrten und Pharisäern Anstoß gegeben, so konnte er eine prinzipielle Auseinandersetzung mit ihnen und ihrem ganzen System nicht länger umgehen. Jesus ergriff die erste Gelegenheit, diese Auseinandersetzung zu geben und damit jene Frage zu beantworten.

10. Auf dem Berge der Seligkeiten.

Von Alters her hat die Christenheit nach dem Berge der Seligkeiten gesucht und dabei an einen einzelnen hohen Berg in der Nähe von Kapharnaum gedacht, auf welchem Jesus jene große Rede gehalten, die mit den Seligpreisungen begann, und die uns die Ueberlieferung am vollständigsten aufbehalten hat. Sie hat ihn nicht gefunden, und sie kann ihn nicht finden: denn unsere Evangelien reden garnicht von einem einzelnen Berge auf dem Jesus gelehrt habe, sondern von der Berghöhe, die am Nordwestufer des Gennezareticees terassenförmig aufsteigt, im Gegensatz zum Uferraum (vgl. Mark. 3, 13. Matth. 15, 29). Dort fand sich leicht eine ebenere Stelle, auf der das Volk sich um Jesum lagern konnte. Dorthin verlegte bereits die älteste Quelle jene große Rede, welche in ihr das erste größere Redestück gewesen sein muß, wie sie auch zweifellos ihrem Inhalte nach in diese frühere Zeit gehört: und sie ließ dieselbe an die Anhänger Jesu gerichtet sein, welche damals schon sehr zahlreich waren. Der erste Evangelist benutzt sie darum, um gleich am Eingange ein Bild der Lehrweise Jesu zu geben (Matth. 5—7), der dritte hat sie einfach an der Stelle eingeschaltet, wo Jesus bei Markus zum ersten Male die Berghöhe besteigt (vgl. Luk. 6, 12—19 mit Mark. 3, 7—19), ohne sie darum in eine andere Zeit zu versetzen oder gar an einen anderen Ort, da nur auf der Berghöhe und nicht am schmalen Uferraum sich eine ebene Fläche (Luk. 6, 17) fand, auf der das Volk sich lagern konnte. Beide aber meinten für eine so bedeutungsvolle Rede noch einen weiteren Kreis von Zuhörern außer den Anhängern Jesu (Matth. 5, 1, vgl. Luk. 6, 20) annehmen zu müssen, wie ihn der dritte eben in jener Situation bei Markus fand (Luk. 6, 17, vgl. 7, 1), der erste, wohl in Erinnerung an dieselbe Stelle bei Markus, durch das Zusammenströmen der Volksmassen aus allen Landestheilen herbeigeführt (4, 25, vgl. 7, 28). Daß Jesus beim Heilen der Kranken stand (Luk. 6, 17 f.), schließt natürlich nicht aus, daß er sich, wie gewöhnlich, niedersetzte, als er zu lehren begann (Matth. 5, 1).

Es kann nämlich kein Zweifel sein, daß beide Evangelisten dieselbe Rede mittheilen wollen, die mit den Seligpreisungen begann und mit der Parabel vom Hausbau schloß, da Luk. 6, 20—49 nichts Weient-

liches vorkommt, das sich nicht auch bei Matthäus fände und Vieles so wörtlich übereinstimmt, daß es aus einer gemeinsamen schriftlichen Quelle geschöpft sein muß. Aber der erste Evangelist hat nach seiner Weise eine Fülle kleinerer und größerer Spruchreihen in die überlieferte Rede hineinverwoben, deren geschichtlichen Zusammenhang oder ursprüngliche Selbständigkeit wir fast überall noch aus Lukas nachweisen können. Nur dadurch hat die Rede einen so großen Umfang, hier und da auch eine so überlegte Sinnigkeit der Gedankenentwicklung erhalten, daß man nicht mit Unrecht an der Extemporirbarkeit, an der Behaltbarkeit derselben, ja auch an der Möglichkeit, einen einheitlichen Eindruck durch sie hervorzurufen, gezweifelt hat. In dieser Gestalt ist sie gewissermaßen eine Art neuer Gesetzgebung geworden, die man wohl die magna charta des Gottesreiches genannt hat, sofern sie wirklich von der Gerechtigkeit des Gottesreiches nach den verschiedensten Seiten hin handelt. Erst durch die Ausscheidung jener fremdartigen Stücke tritt der ursprüngliche Zweck und die geschichtliche Beziehung der Rede Jesu klar hervor, wonach sie zeigen will, wie sich die neue Lebensweise seiner Jünger verhält zu der alttestamentlichen Willensoffenbarung Gottes, und sich mit der zeitgenössischen Auslegung und Erfüllung derselben auseinandersetzen. Daß gerade diese ihre Pointe bei Lukas fehlt, würde sich schon daraus erklären, daß er für Heidenchristen schrieb, welche Paulus von dem Gesetze Mosis freigesprochen hatte, und welche mit den von Jesu bekämpften Verirrungen unbekannt waren. Allein Lukas, der sonst die ihm mit dem ersten Evangelisten gemeinsame Quelle sehr wörtlich reproduzirt und dies in vielen einzelnen Sprüchen auch hier thut, muß in seiner Sonderquelle noch eine andere Wiedergabe dieser Rede gelesen haben, welche in viel freierer Weise dieselbe auf die besonderen Bedürfnisse ihrer Leser anwandte. Vielleicht war schon in ihr jene Auseinandersetzung Jesu mit dem Gesetz, wie mit seiner zeitgenössischen Auffassung und Uebung fortgefallen und die Ermahnung zur Feindesliebe zum Hauptthema gemacht. Lukas aber hat in seiner harmonisirenden Weise aus beiden Quellen wiedergegeben, was ihm das Bedeutsamste für seine Leser schien, und zum Theil in neuer Weise zu verbinden gesucht. Keinesfalls hat er, wie man oft annimmt, die Rede als eine Einweihungsrede für die Zwölfe

gedacht, da er ihre Erwählung ausdrücklich durch 6, 17—19 von der Rede trennte.

Die Anhänger Jesu waren gekommen, um aus dem Munde des großen Propheten vom Gottesreiche zu hören, von diesem Ideal, das die Seele jedes frommen Israeliten erfüllte, und dessen Verwirklichung Jesus so nahe verhieß. Ihre Erwartung wurde nicht getäuscht. Auch diesmal freilich hat Jesus nicht mit theoretischen Auseinandersetzungen begonnen über das Wesen dieses Reiches oder über die Art seiner Verwirklichung, wie er sie beabsichtigte, sondern mit Seligpreisungen derer, die an diesem Reiche theilhaben. Er sagt nicht, daß die Zuhörer diese seligen Menschenkinder seien: aber er nennt die Bedingungen, unter denen sie es sein können. Er polemisirt nicht gegen ihre Vorstellung vom Gottesreich, aber er nennt das eine höchste Gut, das in ihm zu haben ist, damit sie sich fragen, ob sie an dem Reiche, das dieses Gut bringt, theilhaben wollen und sich selig fühlen in seinem Besitze, wie er die selig preist, die es besitzen.

Mit einer scheinbaren Paradoxie eröffnet Jesus die Reihe seiner Seligpreisungen. Es scheint doch, als müsse man, um am Gottesreiche theilzunehmen, irgend welche geistigen Vorzüge besitzen, irgend einen Reichthum an Gott wohlgefälligen Leistungen. Aber nein. Selig sind die Armen im Geist: denn ihrer ist das Gottesreich (Matth. 5, 3). Hier wird es doch über allen Zweifel klar, daß im Sinne Jesu dieses Reich zunächst und vor allem ein Reich geistiger Güter ist, mit denen es einen im Gebiet des geistigen Lebens vorhandenen Mangel auszufüllen kommt: wer an solchem Mangel nicht leidet, dem würde es nichts zu bieten haben. Ob es solche giebt, kommt dabei garnicht in Frage: gewiß ist nur, daß wer sich für einen solchen hält, an dem Gottesreiche, wie Jesus es verwirklichen will, nicht theilnehmen kann, weil er in ihm nichts findet, wonach er verlangt. Eben darum muß man jenen Mangel auch fühlen und schmerzlich fühlen: nur dann kann die Ausfüllung desselben als Seligkeit empfunden werden. Selig sind die Trauernden: denn sie und keine Anderen werden getröstet werden (Matth. 5, 4). Das ist der Trost Israels, auf den alle wahrhaft Frommen warteten (Luk. 2, 25), den sie von dem kommenden Messias erhofften, daß endlich die Schäden und Mängel Israels geheilt werden sollten, daß es ein Volk werden sollte, wie es

vor Gott wohlgefällig. Diese Gott wohlgefällige Beschaffenheit faßt schon das Alte Testament zusammen in den Begriff der Gerechtigkeit. Sie ist das höchste Gut, von dem alles Heil Israels abhängt, mit dem allein die Fülle aller anderen Güter kommen kann. Sie soll und wird im Gottesreiche verwirklicht werden, wie schon von den Propheten für die messianische Zeit verheißen war (Jes. 58, 8. 61, 10). Aber nur wer seinen Mangel an dieser Gerechtigkeit fühlt, wird nach ihr verlangen; und nur wer danach verlangt, wird kommen, um sie im Gottesreiche zu empfangen. Selig sind, die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; denn sie sollen gesättigt werden (Matth. 5, 6). Wie Jesus nicht Gerechte zu sich rief, sondern Sünder, so preist er nicht Gerechte selig, sondern die, welche es werden wollen. Im Gottesreich werden sie finden, was sie bedürfen, um dieses Ideal zu verwirklichen: in Kraft der Gnade Gottes, die sie dort täglich empfangen und erfahren, werden sie Gott wohlgefällig werden, und ihr höchstes Verlangen wird gestillt sein. Hier ist doch klar, daß Jesus das Gottesreich nicht bloß als ein jenseitiges gedacht hat; daß er überall, wo mit dieser Gerechtigkeit der Wille Gottes auf Erden erfüllt wird, das Gottesreich verwirklicht sieht.

Aus diesem in sich fest geschlossenen Gedankengange ergiebt sich, daß nur diese drei Seligpreisungen die Bergrede eröffneten, und das wird durch Luk. 6, 20 f. augenscheinlich bestätigt. Aber schon in der Quelle des Lukas war jener eigenste Gedanke Jesu nicht mehr festgehalten. Weil zu ihrer Zeit die Jünger Jesu zu den Armen, den Darbenden, den Weinenden in dieser Welt gehörten, schöpfte sie daraus den Trost, daß die jenseitige Vollendung des Gottesreiches die Umwandlung ihres jetzigen Weinens in Lachen, ihres Entbehrens in volle Befriedigung bringen werde. Auch dem ersten Evangelisten genügte jene Dreizahl der Seligpreisungen nicht mehr; an die Seligpreisung der Trauernden schließt er die der Sanftmüthigen, weil das schmerzliche Gefühl der eigenen Mängel duldsam macht gegen die Vergehen Anderer, an die Seligpreisung der Darbenden die der Barmherzigen, weil die eigene Erfahrung des Entbehrens mitleidig macht. Jenen verheißt er nach Psalm 37, 11 den Besitz des vollendeten Messiasreiches, diesen die Erfahrung der Barmherzigkeit im Gericht, deren auch der Reichsgenosse noch bedarf (5, 5. 7). Um aber die Siebenzahl der Selig-

preisungen vollzumachen, verheißt er den Herzensreinen das Gottschauen im Jenseits nach Psalm 24, 3 f. und den Friedenstiftern die himmlische Vollendung ihrer Gotteskindschaft (5, 8 f.). Das schließt nicht aus, daß diese Sprüche, soweit sie nicht bloß Nachklänge alttestamentlicher Verheißungen sind, als Worte Jesu überliefert waren; aber mit den drei ursprünglichen Makarismen passen sie nicht zusammen. Denn während jene die Bedingungen nennen, unter denen man schon hier am Gottesreiche theil hat, preisen diese die Reichsgenossen selig, weil sie ihrer Eigenschaften wegen an den Gütern des vollendeten Gottesreiches Antheil erlangen werden.

Es giebt aber noch eine Probe für die rechte Werthschätzung jenes höchsten Gutes, das im Gottesreiche dargeboten wird, wenn man bereit ist, um desselben willen Verfolgung zu leiden. Wer wahrhaft nach Gerechtigkeit verlangt, der wird, wie schmerzlich er auch seinen Mangel an der vollen Verwirklichung derselben fühlt, doch immer schon irgendwie dieselbe in seinem Leben verwirklichen: und wenn er lieber Verfolgung leidet, als daß er darangiebt, was er von Gerechtigkeit besitzt, so zeigt er, daß diese in der That das höchste Ziel seines Strebens ist, daß er die Güter dieser Welt geringer achtet als das höchste Gut, das im Gottesreiche gesucht und gefunden wird. Darum wird den so bewährten Liebhabern der Gerechtigkeit die Theilnahme am Gottesreich in der Wiederkehr der ersten Seligpreisung verheißen (Matth. 5, 10). Schon in den Psalmen und Propheten des Alten Testaments war den unterdrückten und verfolgten Frommen so oft die Hilfe Jehova's, wenn er in der Heilszeit kommt, in Aussicht gestellt. Aber eben darum hofften auch die Frommen in Israel, daß mit dem Kommen des Messias oder mit der Aufrichtung des Gottesreiches dieser Zustand ein Ende nehmen werde, wo die Gerechten unterdrückt werden und die Gottlosen triumphiren. Aber Jesus weiß, daß in der irdischen Verwirklichung des Gottesreiches, wie er sie anbahnt, die Gerechtigkeit noch nicht zur äußeren Herrschaft gelangt, weil es noch nicht in der Form eines weltlichen, auf Erden sieghaften Reiches auftritt, und daß die Reichsgenossen nach wie vor Verfolgung leiden werden. Hatte doch das Schmähen und Verleumden schon begonnen (Mark. 2, 16. 18): und je mehr der Gegensatz der herrschenden Richtungen im Volke gegen ihn hervorbrach, desto mehr

mußten auch seine Anhänger sich bereit halten, um seinetwillen Verfolgung zu leiden.

Darum wendet er sich nun direkt an diese seine Anhänger: Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und reden alles erdenkliche Böse wider euch (lügenhaft) um meinetwillen (Matth. 5, 11). So wenig sollen sie in diesem Leiden um seinetwillen eine Verkümmerung der Seligkeit sehen, die ihnen mit der Theilnahme am Gottesreiche zugesagt ist, daß sie vielmehr sich freuen sollen und jubeln, weil ihnen damit Gelegenheit gegeben wird, sich als echte Reichsgenossen zu bewähren, denen die endliche Vollendung als ihr großer Lohn im Himmel bereits sicher hinterlegt ist. Denn die Propheten, von denen als den bewährten Knechten Gottes Niemand bezweifelt, daß ihnen dieser himmlische Lohn zu Theil wird, haben einst gleiche Verfolgung erlitten, wie sie ihnen bevorsteht (5, 12). Sicher war der Gedanke eines Gottesreiches, in dem es noch Verfolgung zu leiden giebt, den Anhängern Jesu noch schwerer zugänglich, als der eines Reiches, in dem es wesentlich auf die Verwirklichung der Gerechtigkeit ankommt. Aber an seiner Person hingen sie, und indem Jesus sich als den hinstellt, um deswillen sie jedes Opfer bringen müssen, ermuthigt er sie zu demselben und fordert sie im Blick auf die himmlische Ausgleichung zu freudiger Standhaftigkeit auf. So steht auch in dieser Reichspredigt zuletzt Er als der Gründer des Gottesreiches da, der für die Reichsgenossen ihr Ein und Alles ist: und dabei sollten seine Anhänger nicht an den Messias gedacht haben, der die verheißene Heilsvollendung bringt? Aber auch hier ist diese Würdestellung freilich nicht abhängig von der Königskrone und von den Attributen des Messiasthums im politisch-nationalen Sinne, sondern davon, daß er die verwirklichte Gerechtigkeit ist, um deretwillen alle Reichsgenossen Verfolgung leiden müssen.

Nun sehen wir, wie die späteren Evangelisten dazu kamen, mit den Seligpreisungen derer, welche würdig und geschickt sind, am Gottesreiche theilzunehmen, die Seligpreisungen seiner Anhänger zu verbinden, die schon am Gottesreiche theilhaben, oder sie ganz in solche zu verwandeln; Jesus war ja selbst von jenen zu diesen übergegangen. Nun verstehen wir, wie in der Quelle des Lukas die ganz allgemein gehaltenen Vorhersagungen Jesu nach den Erfahrungen ihrer Zeit und

ihres Kreises näher bestimmt wurden. Schon hatte die judenchristliche Gemeinde Palästinas den Haß ihrer ungläubigen Volksgenossen reichlich erfahren in dem Ausschluß aus der Synagogengemeinschaft, schon galt es für eine Schmach, den Christennamen zu führen (6, 22). Aber jene Quelle tröstet die Christen darüber nicht nur mit der Verweisung auf den himmlischen Lohn (6, 23): sie fügt auch den vier Seligpreisungen vier ganz parallele Wehrufe hinzu über die Reichen, die Satten, die Lacher und die von der Welt Gepriesenen (6, 24—26), die sich schon durch ihre rein rethorische Apostrophirung nicht Anwesender und durch die ihnen zu Grunde liegende Vorstellung von dem steten Verbundensein des Reichthums mit der Gottentfremdung deutlich als Zusatz kenntlich machen. Auch die Matth. 5, 13—16 an diese zweite Hälfte des Einganges sich anschließenden Sprüche über den Jüngerberuf, so sinnig sie hier eingefügt sind, weil die geweissagten Leiden seine Anhänger demselben abtrünnig machen könnten, gehören, wie aus Lukas erhellt, der Bergrede nicht an und finden sich Luk. 14, 34 f. 11, 33 in ihrem ursprünglichen Zusammenhange. Denn nun tritt der eigentliche Zweck der Bergrede ganz deutlich hervor. Handelt es sich in dem Gottesreiche wesentlich um die Gerechtigkeit, so muß Jesus sagen, was er darunter verstehe, wie er sich stelle zur Gesetzesoffenbarung des alten Bundes, die ja recht eigentlich dazu bestimmt war, zu lehren, worin die Gott wohlgefällige Lebensbeschaffenheit oder die Gerechtigkeit bestehe (vgl. 5. Mos. 6, 25). Gerade wo das Bewußtsein von der Unzulänglichkeit der eigenen Gesetzeserfüllung noch nicht tief gegründet war, konnte seine Verheißung der Verwirklichung der Gerechtigkeit im Gottesreiche leicht so verstanden werden, als wolle er durch irgend welche neue Leistungen den Willen Jehova's vollkommen zu erfüllen und sein Wohlgefallen zu erwerben lehren (vgl. Mark. 10, 17. 20). Das wäre aber nichts anderes gewesen, als eine Abrogation der alttestamentlichen Willensoffenbarung Gottes: darum soll man nicht wähnen, daß er gekommen sei, das Gesetz in seiner mosaischen Grundlage oder in seiner prophetischen Fortbildung aufzulösen. Er ist überhaupt nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen. Wie es das Grundgesetz jeder gesunden geschichtlichen Entwickelung ist, nicht negirend, auflösend, revolutionär aufzutreten, sondern neuschaffend, umbildend, konservativ, so kann vor allem der Vollender der gött-

lichen Heilsoffenbarung der vorbereitenden Offenbarungsstufe gegenüber nicht ein Neues bringen, wodurch das Alte abgeschafft, sondern nur eines, wodurch es in seinem wahren Wesen realisirt wird. Wie er alle prophetischen Weissagungen erfüllt, indem er die in ihr angekündigten Heilsveranstaltungen Gottes zur Vollendung bringt, so will er auch die alttestamentliche Willensoffenbarung Gottes erfüllen in seinem eigenen Leben, wie in dem von ihm zu gründenden Gottesreich, in dem er die Gerechtigkeit verwirklicht in der vollkommenen Gesetzeserfüllung der Reichsgenossen (Matth. 5, 17).

Feierlich verbürgt Jesus die schlechthin unverbrüchliche Giltigkeit des göttlichen Gesetzes, von dem nicht der kleinste Buchstabe und nicht der kleinste Theil eines Buchstabens vergehen darf, so lange die Welt steht. Vergehen kann es überhaupt nur insofern, als, wenn der in ihm enthaltene Wille Gottes geschieht, d. h. im Sinne des Gesetzgebers erfüllt wird, es freilich aufhört, bloßes Gesetz zu sein, aber dann erst recht als nicht bloß normative, sondern als verwirklichte Ordnung Gottes fortdauert. So hatte ja für ihn, der zunächst in seinem Leben das Gesetz zu erfüllen gekommen war, dasselbe im Grunde aufgehört, Gesetz zu sein; sein Wille war eins geworden mit dem göttlichen, und dieser stand ihm nicht mehr gegenüber mit einem: „Du sollst", weil es bei Jesu allezeit hieß: „Ich kann nicht anders". Und so wichtig ist ihm die Erfüllung des ganzen Gesetzes, daß er die Bedeutung, welche der Einzelne im Gottesreich erlangt, danach bemißt, wie er sich zu den scheinbar kleinsten Geboten im Gesetze stellt. Denn das Gesetz ist ein organisches Ganzes, und nur der versteht die Erfüllung desselben, welche das Gottesreich bringen soll, der das Einzelne und Kleinste im Zusammenhange des Ganzen zu würdigen weiß und in der rechten Erfüllung, die er lehrt, zu seinem Rechte kommen läßt. Wer diesen Zusammenhang verkennt und wenn auch im Einzelnen und Kleinsten, mit Zerstören beginnt, der zeigt eine geistige Unreife, welche auch im Gottesreich ihn nur eine sehr geringe Bedeutung erlangen läßt; wer aber die Vergangenheit versteht, der versteht auch die Gegenwart, und weiß auch in ihr in Lehre und Leben das Rechte zu treffen (Matth. 5, 18 f.).

Nur eine Zeit, die für das geschichtliche Verständniß Jesu kein Organ mehr hatte, konnte daran zweifeln, ob wir hier echte Herrn-

worte haben, oder nicht vielmehr krassen Mißverstand, der seine judenchristlichen Prätensionen dem Meister in den Mund legte. Es ist doch einfach undenkbar, daß ein Sohn Israels, welcher der Messias seines Volkes sein wollte, damit angehoben haben könnte, irgendwie sich gegen das alttestamentliche Gesetz zu erklären, das er mit seinem Volke als göttliche Willensoffenbarung betrachtete. Als ihn der reiche Mann fragte, was er thun müsse, um des ewigen Lebens gewiß zu sein, hat Jesus ihn an die Gebote Gottes verwiesen und lauter alttestamentliche Gesetzesworte aufgezählt (Mark. 10, 19, vgl. Luk. 10, 25 f. 28). Und als er am Ende seines Lebens seine furchtbarsten Weherufe den Gesetzeslehrern seiner Zeit ins Angesicht schleuderte, hat er seine Anhänger angewiesen, Alles, was dieselben als Ausleger Mosis lehren, zu thun und zu halten (Matth. 23, 2 f.). Aber auch das Wort von der unvergänglichen Dauer des Gesetzes, das auch der Heidenchrist Lukas noch kennt und sich zurechtzulegen weiß (16, 17), hat man nur darum nicht verstanden, weil man den Unterschied nicht erkannte zwischen dem fordernden Gesetz und dem erfüllten, der doch Paulus dazu geführt hat, das ganze Gesetz für aufgehoben zu erklären, sobald der Geist dazu treibt, den in ihm offenbarten Willen Gottes wirklich zu erfüllen. Es ist doch nur die uns bereits bekannte plastisch-konkrete Ausdrucksweise Jesu, welche durch die Bedeutung, die sie jedem Jota und jedem Häkchen beilegt, die Einheitlichkeit des im Gesetz offenbarten Willens Gottes veranschaulicht, der auch das Kleinste groß wird, sobald es, wie es soll, in seinem Zusammenhange mit dem Ganzen erkannt wird.

Mit Recht konnte Jesus von einer Verwirklichung der Gerechtigkeit in dem durch ihn sich anbahnenden Gottesreiche reden, die durch ein ganz neues Lehren und Thun des Gesetzes zu Stande komme. Denn freilich die Gesetzeserfüllung, wie sie die Schriftgelehrten seiner Zeit lehrten und die Pharisäer übten, bezeichnet er als eine völlig ungenügende. Wenn die Gerechtigkeit seiner Anhänger nicht eine um Vieles vorzüglichere war als die ihre, so konnten sie nicht in das Gottesreich eingehen, dessen Vollendung doch nur für die da ist, in denen die Gottesherrschaft durch eine wahrhafte Erfüllung seines Willens verwirklicht wird (Matth. 5, 20). Das war aber eben die Gesetzeserfüllung seiner Zeit nicht, die an der äußeren Form des Ge-

setzes haften blieb. Denn der heilige Wille Gottes war in demselben größtentheils noch nicht in einer ewigen, allgemeingiltigen Weise offenbart, sondern in der Form eines Volks- und Rechtsgesetzes, wie es das staatliche und kultische Leben eines einzelnen Volkes regeln und in seiner Erfüllung von Menschen überwacht werden sollte. Es hatte als solches zu rechnen mit der Thatsache seiner empirischen Sündhaftigkeit, mit seiner rechtlichen Organisation, mit den Bedingungen seines nationalen Lebens. Jesus hat in dieser Form des Gesetzes nie eine Unvollkommenheit gesehen, sondern die der vorbereitenden Offenbarungsstufe des Alten Testaments allein entsprechende. Indem nun die damalige Schriftgelehrsamkeit und Gesetzeserfüllung an dieser Form hängen blieb, hatte sie den Buchstaben des Gesetzes für sich, die Intention des Gesetzgebers gegen sich. Jesus aber lehrt trotz dieser Form des Gesetzes, das doch auch anders gerichtete Andeutungen enthält, in ihm die Offenbarung des absoluten Gotteswillens erkennen, nicht um denselben in der Form eines äußeren Gesetzes der Gemeinschaft seiner Anhänger aufzuerlegen, da keine irdische Gemeinschaft, in der noch Sünde vorhanden ist, ein solches Gesetz tragen könnte, sondern um ihn als das Ziel hinzustellen, dem sich die Verwirklichung des vollkommenen Gotteswillens in dem von ihm zu begründenden Gottesreiche fortschreitend anzunähern habe. In diesem Sinne entwickelt er im Folgenden an einigen Beispielen, wie der im Gesetz offenbarte Wille Gottes verstanden und erfüllt sein will. Er streitet nicht gegen das Gesetz, das er ja eben erst für unverbrüchlich erklärt hatte; er streitet auch nicht gegen pharisäische Glossen und Gesetzesverdrehungen. Was sie bei der Vorlesung und Auslegung des Gesetzes in den Synagogen aus dem Munde der Schriftgelehrten gehört haben, was von Alters her schon so und nicht anders den Vorfahren gesagt ist, das wird ja meist ausdrücklich in den Buchstaben des Gesetzes gefaßt oder regelrecht aus ihm abgeleitet. Aber dagegen streitet er, daß man in diesem auf konkrete Verhältnisse berechneten Buchstaben den vollkommenen allgemeingiltigen Willen Gottes erschöpft finde. Jesus war sich bewußt, nur die tiefste Intention des göttlichen Gesetzgebers zu verstehen, wenn er mit seinem „Ich aber sage euch" die Art, wie sein heiliger Wille in der vollendeten Theokratie, im Gottesreiche erfüllt sein will, diktatorisch zur Geltung bringt (5, 21—48).

An zweimal drei Gesetzesworten bringt Jesus diesen Gegensatz seiner Gesetzesauffassung zu der der Schriftgelehrten zur Anschauung. Das Rechtsgesetz des alten Bundes verbietet den Mord und den Ehebruch, weil das Thatsünden sind, die es allein rekognosciren und bestrafen konnte. Wenn die traditionelle Gesetzeslehre dem fünften Gebote (2. Mos. 20, 13) die Glosse hinzufügte, daß der Mörder dem Lokalgericht zu überweisen sei, welches die Kriminaljustiz übte (5. Mos. 21, 19), so war dagegen durchaus nichts einzuwenden. Verbot das Gesetz den Mord, so wollte es damit nicht einen theoretischen Ausspruch thun über das, was sittlich unerlaubt sei, sondern es beabsichtigte allerdings, die hier verbotene That dem Gerichte zu überweisen. Wenn man aber diesem Verbote nichts anderes hinzuzufügen wußte, als jene Verweisung vor die richterliche Instanz, die freilich nur die äußere That vor ihr Forum ziehen konnte, so nährte man den Wahn, als ob das Verbot Gottes nur gegen diese äußere Thatsünde gerichtet sei. Jesus aber erklärt, daß im Gottesreiche, wo alle durch die väterliche Liebe Gottes, die sich zu ihnen herabneigt, Brüder geworden sind, schon die Zorngesinnung, aus welcher der Mord hervorgeht, ebenso strafbar sei, wie dieser selbst. Er veranschaulicht es an dem menschlichen Rechtsgange, der Verbrechen gleichen Grades vor dasselbe Forum verweist und schwerere Verbrechen vor ein höheres Gericht, wie der, welcher dem Zorne Raum giebt und sich dadurch zum Schimpf- und Schmähwort hinreißen läßt, noch viel strafbarer sei (Matth. 5, 21 f.). Ebenso steht es mit dem Ehebruch. Gewiß hat Jesus nichts dagegen, wenn in der hergebrachten Gesetzeslehre das sechste Gebot eingeschärft wird (2. Mos. 20, 14), welches nur die grobe Thatsünde berücksichtigt, die das Rechtsgesetz des alten Bundes allein zur Kognition ziehen und bestrafen konnte (vgl. 3. Mos. 20, 10). Aber vor Gott gilt schon die ehebrecherische Begierde als Ehebruch, d. h. sie ist ebenso strafwürdig, wie er. Wenn der verheirathete Mann der sich in ihm regenden unreinen Begierde auch nur soweit nachgiebt, daß er sein Auge auf einem anderen Weibe ruhen läßt, so hat er bereits dem eigenen Weibe in seinem Herzen die Treue gebrochen und ist ebenso strafwürdig, wie der Ehebrecher (Matth. 5, 27 f.). Hier wird vollends klar, wie Jesus die Intention des Gesetzgebers einfach nach dem zehnten Gebote (2. Mos. 20, 17) deutet.

Nun begreifen wir auch, wie in der Erinnerung die Art, in welcher Jesus seine wichtige prinzipielle Erklärung Matth. 5, 17—20 an dem 5. und 6. Gebot illustrirte, sich der Erinnerung so fest einprägen konnte. Um so klarer zeigt sich dann freilich, wie der erste Evangelist auch hier den einfachen Gedankengang der ursprünglichen Rede durch seine Einschaltungen unterbrochen hat. Da der Spruch 5, 25 f. offenbar Luk. 12, 58 f. seine richtige Stelle hat, wo er auch allein sein vollkommen durchsichtiges Verständniß gewinnt, so wird auch 5, 23 f. ein von dem Evangelisten eingefügter Ausspruch Jesu sein und derselbe durch beide zeigen wollen, wie, eben weil der Zorn so strafbar ist, der welcher ihn erregt hat, alles thun muß, um den zürnenden Bruder zu besänftigen. Vor allem aber sollte der Spruch 5, 29 f. zeigen, was der Jünger Jesu zu thun hat, wenn sich die böse Begierde in ihm regt. Aber wir werden diesem Spruch in seinem ursprünglichen Zusammenhange Matth. 18, 8 f. wieder begegnen, in welchem er trotz seiner kräftigen Symbolik auch allein gegen jedes Mißverständniß gesichert ist. Jesus hatte aber dem zweiten Gesetzeswort noch ein drittes angefügt, das ebenfalls auf Heilighaltung der Ehe abzielt. Wenn die Gesetzeslehrer bei vorkommender Entlassung des Weibes durch den Mann geboten, demselben einen förmlichen Abschied zu geben durch das Rechtsdokument des Scheidebriefes, so war das nach dem Gesetze ganz in der Ordnung (5. Mos. 24, 1). Mit Unrecht sagt man, sie hätten das Gesetz durch Weglassung des Scheidungsgrundes verstümmelt: denn der in jener Gesetzesstelle durch einen sehr dunklen Ausdruck bezeichnete, über dessen Bedeutung man von Alters her stritt, war auch bei der strengsten Auslegung sehr dehnbarer Natur und jedenfalls ganz in das subjektive Befinden des Mannes gestellt, so daß es ein Scheidungsgrund im juridischen Sinne garnicht war, weshalb derselbe auch in den Scheidebrief nicht aufgenommen wurde. Aber wenn der Gesetzgeber verlangt, daß die in einem sündhaften Volke immer vorkommende Scheidung (vgl. Mark. 10, 5) wenigstens in rechtlichen Formen vollzogen werde, woran Jesus wahrlich kein Titelchen geändert haben wollte, so war damit nicht gesagt, daß dieselbe vor Gott recht sei. Indem Jesus erklärt, daß jeder, der sein Weib entläßt und eine Andere heirathet, die Ehe bricht und ebenso jeder, der eine Entlassene heirathet, giebt er zu verstehen, daß in

Gottes Augen die Ehe mit der Entlassenen einfach fortbestehe und also nach dem vollkommenen Gotteswillen die Ehe unauflöslich sei. Wie er diesen Gotteswillen in der Schrift Alten Testaments ausdrücklich ausgesprochen gefunden und also auch hier nur das Gesetz nach der tiefsten Intention des Gesetzgebers gedeutet, hat er später eingehend nachgewiesen (Mark. 10, 6–9). Die Form des Ausspruches Jesu gegen die Wiederverheirathung ist jedenfalls Luk. 16, 18 ursprünglich erhalten, da ihn auch Markus nach 10, 11 f. offenbar nur in dieser Form kennt. Der erste Evangelist hat, um ein direkteres Verbot der Ehescheidung zu gewinnen, denselben so gewandt, daß der, welcher sein Weib entläßt und ihm so scheinbar das Recht zur Wiederverheirathung gewährt, dasselbe zum Ehebruch verleitet. Daher fügt er auch den Ausnahmefall hinzu, wo ein Mann sein Weib entläßt um Hurerei willen, weil er sie dann nicht mehr zum Ehebruch verleitet, sondern sie bereits eine Ehebrecherin ist. An einen Ehescheidungsgrund in unserem Sinne hat auch der Evangelist nicht gedacht, und noch weniger Jesus, der ja gerade als selbstverständlich voraussetzt, daß es eine Ehescheidung vor Gott nicht giebt, und nur die Wiederverheirathung als Ehebruch brandmarkt, damit selbst bei vorgekommener Entlassung der Weg zur Wiederversöhnung und so zur Erfüllung des vollkommenen Gotteswillens offen bleibe.

Die alttestamentliche Theokratie bedurfte, wie jedes Gemeinwesen, in dem noch Sünde herrscht, des Eides und des Wiedervergeltungsrechts; daher konnte das Gesetz des alten Bundes nur gebieten, daß der Eid nicht gebrochen, daß das Strafrecht nach der Norm der Gerechtigkeit geübt werde. Allerdings standen die Worte, in welche die Schriftgelehrten die Verpflichtung gegenüber assertorischen und promissorischen Eiden zusammenzufassen pflegten (Matth. 5, 33), direkt nicht in der Schrift: aber sie ergaben sich doch unmittelbar aus alttestamentlichen Stellen (3. Mos. 19, 12, 4. Mos. 30, 3) und sprechen aufs präzisiste das Verbot des Meineids und des Treubruchs aus, von dem Jesus doch wahrlich nichts abdingen will. Die spitzfindigen Unterscheidungen, welche sie machten zwischen den bei Jehova selbst geschworenen Eiden und zwischen allerlei anderen Eidesformeln, beseitigt Jesus einfach durch die Erwägung, daß auch die letzteren doch im Grunde alle auf den Schwur beim Namen Gottes herauskommen.

Denn Himmel und Erde kann man doch nur zu Zeugen anrufen, sofern jener der Thron Gottes und diese seiner Füße Schemel ist (Jes. 66, 1), und die heilige Stadt Jerusalem, sofern sie die Stadt des großen Königs der Theokratie ist (Psalm 48, 3). Bei seinem Haupte aber, auf dem man kein Haar schwarz oder weiß zu machen vermag, kann man doch nur schwören, sofern man die Strafe Gottes für den Meineid auf sein Haupt herabruft. Was Jesus jenem Gesetzeswort entgegenstellt, ist die Thatsache, daß der Eid überhaupt aus der Sünde stammt, daß nur die Herrschaft der Unwahrhaftigkeit und Untreue, sowie das dadurch hervorgerufene Mißtrauen den Eid zur Nothwendigkeit macht. Daher muß im Gottesreiche, wo Wahrhaftigkeit und Treue zur Herrschaft gelangen, der Eid überall fortfallen und an seine Stelle die schlichteste Versicherung treten, die auch ohne Eidschwur die volle Glaubwürdigkeit verbürgt (5, 34—37). So wenig in irgend einer irdischen Gemeinschaft das Gottesreich sich vollkommen verwirklicht, so wenig hat Jesus damit Recht und Pflicht des obrigkeitlich geforderten Eides antasten wollen, den er selbst ohne Bedenken geschworen hat (Mark. 14, 61 f.); aber er hat darauf hingewiesen, daß mit der Verwirklichung des vollkommenen Gotteswillens das Bedürfniß des Eides überhaupt wegfällt, und keineswegs bloß den Mißbrauch des Eides im Alltagsleben verbieten wollen.

Ebenso hatte schon das alttestamentliche Gesetz (2. Mos. 21, 24) den Grundsatz aufgestellt, daß die Wiederherstellung des verletzten Rechts nicht über die äquivalente Strafe für das begangene Verbrechen hinausgehen dürfe: Auge um Auge, Zahn um Zahn (Matth. 5, 38); und dabei soll und muß es bleiben in jeder Rechtsordnung. Aber schon das Alte Testament war keineswegs bloß Rechtsgesetz, sondern verbot Rachsucht und Wiedervergeltung im Verkehr der Volksgenossen untereinander (3. Mos. 19, 18. Sprichw. 20, 22. 24, 29, vgl. besonders Klagel. 3, 30 mit Matth. 5, 39). Jesus handelt also ganz im Sinne des alttestamentlichen Gesetzgebers, wenn er an einer Reihe von Beispielen ausführt, wie der vollkommene Gotteswille, der im Gottesreiche verwirklicht werden soll, verlangt, daß die duldende, opferbereite Liebe überhaupt auf alles Rechtsuchen verzichte. Er erörtert nicht die Frage, ob und wann die Rücksicht auf die objektiven Güter des Gemeinschaftslebens oder selbst auf die mögliche Verhärtung des

Beleidigers in seiner Bosheit ein solches Rechtsuchen zur Pflicht machen kann, er fordert kategorisch eine Gesinnung, die für sich selbst zu jeder Uebung sanftmüthigen Duldens und zu jedem Opfer bereit ist, weil nur sie auch in solchen Fällen das richtige Verhalten lehren kann. Gewiß ist es unser Recht, gegen rohe Mißhandlung zur Abwehr zu schreiten. Aber dies kann nicht geschehen, ohne daß man selbst Gewaltthat gegen den Nächsten übt. Daher sagt Jesus: Wer dich schlagt auf deine rechte Wange, dem biete auch die andere (zum Schlagen) dar. Widerstand reizt, Sanftmuth, die Alles zu dulden bereit ist, entwaffnet den Gegner: für die schimpfliche Mißhandlung Sühne zu verlangen, wäre unser Recht, den Nächsten durch Beschämung zur Erkenntniß seines Unrechts zu bringen, ist unsere Liebespflicht. Das zweite Beispiel zeigt den Gegner gewillt, mit seinem Nächsten zu prozessiren, für eine angebliche Schuld ihm das Unterkleid abpfänden zu lassen. Hier ist der ordentliche Weg, sein Recht zu erstreiten, vom Gegner selbst gewiesen. Aber der Jünger Jesu soll ihm lieber mehr geben, als er im Prozeß zu gewinnen hofft, auch das kostbarere, unentbehrlichere Oberkleid, damit es nur überhaupt nicht zum Rechtsstreit komme. Den Prozeß kann man gewinnen, aber den verbitterten Gegner hat man dann doppelt sich zum Feinde gemacht. Durch das Opfer beider Kleider kann man ein Herz gewinnen, das durch die Macht solcher Liebe überwunden wird: und selbst sein Recht vergiebt man nicht, da die Zugabe zeigt, daß man nicht gezwungen gab. Im dritten Beispiel ist es mehr die Form, in welcher der Nächste unser Recht verletzt; er kommandirt, wo er bitten sollte. Und handelt es sich nur um tausend Schritt, die man mit ihm gehen soll, unser Rechtsgefühl empört sich dagegen, uns zu einer Dienstleistung requiriren zu lassen, zu der wir nicht verpflichtet sind. Trotzdem folgt der Jünger Jesu, ja er geht statt einer Meile zwei mit dem unbescheidenen Dränger. Er durfte auf sein Recht pochen und erzwungene Wohlthat weigern: aber indem er mehr thut als gefordert, zeigt er in heilsam beschämender Weise, daß die Liebe nicht zur Dienstleistung gezwungen zu werden braucht. Darin liegt ja das Wesen aller wahren Liebe, daß sie Verzichtleistung auf das bloße Recht ist. Auch dem Bittenden gegenüber fragt sie nicht, ob man zum Geben rechtlich verbunden ist, sondern sie giebt: auch den, der borgen will (natürlich ohne Zinsen,

die nach 2. Mos. 22, 24 verboten sind), weist sie nicht ab, obwohl man Niemandem zu leihen verpflichtet ist (Matth. 5, 39—42). Wo solche Liebe, die der vollkommene Gotteswille verlangt, herrschend wird, da hört das Bedürfniß einer Rechtsordnung auf, wie das des Eidschwurs, wo Wahrhaftigkeit und Treue herrscht: denn durch sie wird das Unrecht wirksamer überwunden und für die Zukunft unmöglich gemacht, als durch die Wiedervergeltung, mit der das Strafrecht droht.

Jesus hat später als das eigentliche Prinzip des Gesetzes, von dem alle Einzelbestimmungen desselben abhängen, neben dem Gebote der Gottesliebe das der Nächstenliebe erklärt (Matth. 22, 37—40): auf dies Gebot mußte daher jede Besprechung einzelner Gebote hinauskommen, und auch dies Gebot bedurfte einer solchen. Freilich an dem Wortlaute des Gesetzes (3. Mos. 19, 18) war auch hier nichts zu ändern und zu bessern: denn für den Menschen, wie er von Natur ist, giebt es kein höheres und kein ihm näher liegendes Maß der Nächstenliebe als die Selbstliebe. Wenn die Schriftlehre jener Zeit hinzufügte: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen (Matth. 5, 43), so war das die einzige der Schrift nicht entnommene Glosse, die Jesus anführt, und sie trägt deutlich genug den Charakter des nachexilischen Judenthums in seiner Exklusivität gegen alle Völker umher: aber auch sie war doch zuletzt nicht gegen den Sinn des Alten Testaments, das zur Sicherung vor Vermischung Israels mit heidnischem Unwesen die schroffste Scheidewand aufrichten mußte zwischen ihm und den Heiden (5. Mos. 7, 1—5. 15, 3. 23, 21) und auch bei jenem Liebesgebot, wie der Parallelismus zeigt, nur an den Volksgenossen dachte. Jene nach Gottes Willen aufgerichtete Scheidewand zwischen Israel und den Heiden war freilich längst vielfach gefallen: und sie noch vollends niederzureißen, hat Jesus nicht einmal der Mühe werth gehalten. Ebensowenig aber ist seine Absicht, erst die Liebe gegen den Privatfeind zu lehren, den auch jene nicht gestattende, sondern gebietende Glosse der Schriftgelehrten nicht hassen heißen konnte, da ja schon das Alte Testament die Liebe gegen ihn in so rührenden Exempeln vorgeführt und in so eindringlichen Worten gefordert hatte (vgl. 2. Mos. 23, 4 f. Sprichw. 24, 17. 25, 21. Hiob 31, 29, vgl. Psalm 7, 5). Allerdings hebt Jesus hervor, daß die natürliche Liebe, die im Grunde nur Gegenliebe sei und sich in ihren Erweisungen

auf den Kreis der Verwandten und Volksgenossen beschränke, sich auch bei Zöllnern und Heiden finde und, sittlich angesehen, noch ganz werthlos sei (Matth. 5, 46 f.), um anzudeuten, daß die Liebe, welche die Reichsgenossen als Söhne Gottes und Brüder untereinander verbindet, über diese natürliche Liebe noch nicht hinausgehe. Nicht umsonst aber hatte er schon vorher von dem Gegensatz gesprochen, der sich zwischen den Bekennern seines Namens und zwischen ihren Verfolgern auftue (5, 11). Ueber diesen Gegensatz, der so tief war, wie nur irgend der religiöse Gegensatz, welcher Israel von den Völkern umher schied, und der leicht eine ebenso unübersteigliche Kluft aufzurichten scheinen konnte, wie die Scheidewand, durch welche das Alte Testament Israel von den Heiden trennte, auch über ihn sollte nach dem vollkommenen Gotteswillen die Liebe eine Brücke schlagen, damit sie fortan eine schrankenlose sei. Statt aller Liebeserweisungen hat Jesus nach dem ursprünglichen Texte nur Eine genannt: „Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger" (Matth. 5, 44). Denn alles vermag für sie zu thun, wer für seine Feinde beten kann.

Hier aber war die Stelle, wo Jesus nicht dabei stehen bleiben konnte, zu sagen, worin die neue Gerechtigkeit bestehe, die durch Erfüllung des vollkommenen Gotteswillens im Gottesreiche verwirklicht wird. Er mußte vielmehr darauf hinweisen, wie die Verheißung, mit der er begann, daß die Gerechtigkeit im Gottesreiche sich verwirklichen werde (5, 6), erfüllt werden sollte. Die Ueberwindung des Zorns und der unreinen Begierde, der Unwahrhaftigkeit, die den Eid nothwendig macht, und selbst des Rechtsuchens kann sich der Mensch zur Noth abzwingen, aber Liebe zu den Feinden und Verfolgern kann er sich nicht geben. Hier muß ein Neues in ihm geschaffen werden von oben her, und es wird geschaffen in dem Reichsgenossen. Denn der Reichsgenosse ist ein Sohn Gottes, d. h. ein Gegenstand seiner väterlichen Liebe geworden; und der Sohn kann nicht anders als streben, seinem Vater ähnlich zu werden. Jesus sagt nicht, daß er es werden *soll*: er setzt als selbstverständlich voraus, daß er es werden *will*, und weist nur den Weg, auf dem er es werden kann. In der Feindesliebe kann er es werden: denn der Vater im Himmel läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und

Ungerechte (Matth. 5, 45). Man hat sich gewundert, daß Jesus nicht der viel größeren Liebe gedenkt, die Gott durch die Sendung des Messias seinem Volke kundgethan, und vergißt dabei, daß diese, obwohl in ihrer Intention eine allumfassende, doch thatsächlich nur den Reichsgenossen zu Theil wird. Aber das erquickende Sonnenlicht scheint wirklich Allen in gleicher Weise, und der fruchtbare Regen ergießt sich auf Alle ohne Wahl.

Und doch hat Jesus die neue Gottesoffenbarung nicht vergessen, die in ihm erschienen war, indem er Israel das verheißene Heil brachte und das Gottesreich aufrichtete, in welchem jeder Einzelne der väterlichen Liebe Gottes gewiß wird. Denn auf diese Offenbarung seiner höchsten Liebe, welche nunmehr als die wesentliche Vollkommenheit Gottes erkannt wird, bezieht es sich, wenn Jesus diese Ermahnung an seine Jünger schließt: So sollt nun ihr vollkommen sein, wie euer Vater, der himmlische, vollkommen ist (Matth. 5, 48). Das ist die Summa der Gesetzesauslegung Jesu, weil sie das Gesetz des alten Bundes im Lichte des neuen ganz neu auffassen lehrt. Unverkennbar ist die Anspielung an das Grundgebot des Alten Testaments: Ihr sollt heilig sein: denn ich bin heilig (3. Mos. 11, 44 f.). An die Stelle der göttlichen Heiligkeit, d. h. seiner Erhabenheit über alle kreatürliche Unreinheit tritt der positive Begriff der göttlichen Vollkommenheit, deren Wesen die allumfassende, selbstlos gebende Liebe ist, und diese Vollkommenheit wirkt der Vater von selbst in seinen Kindern, indem er sie durch seine Liebesoffenbarung im Gottesreich innerlich nöthigt, ihm ähnlich zu werden. Geht darauf die ganze Gesetzesauslegung Jesu heraus, so hat die Quelle des Lukas nicht so unrecht gethan, wenn sie als das eigentliche Thema der Bergrede, die Ermahnung zur Feindesliebe, und zwar in ausgeführterer Form, voranstellt (6, 27 f.), wenn sie ihr alles subsumirt, was von den Sprüchen über die sanftmüthige, opferbereite Liebe darauf bezogen werden konnte (6, 29 f.), wenn sie die Sprüche von der Liebe, die auch die Sünder haben können, durch neue Beispiele erläutert (6, 32 f.), um endlich zu der Feindesliebe nach dem Vorbilde Gottes zurückzukehren (6, 35 f.). Aber ganz verfehlt ist, wenn man heutzutage so oft in dem Gebot der Feindesliebe das spezifisch Neue sehen will, das Jesus gebracht und womit er die Engen und Härten des mosaischen Gesetzes beseitigt habe.

Er hat darin nur die volle Erfüllung der alttestamentlichen Willensoffenbarung Gottes gesehen, wie sie die Gottesthat seiner Sendung in der messianischen Zeit verstehen gelehrt hat.

Aber nicht nur gegen die Gesetzesauslegung der Schriftgelehrten, sondern auch gegen die Gesetzeserfüllung der Pharisäer richtete sich die Antithese Jesu (Matth. 5, 20). Der Grundfehler der letzteren bestand darin, daß sie zuletzt nicht um Gottes willen, sondern um der Menschen willen geübt ward. Ihre Auffassung des Gesetzes, wonach die Gerechtigkeit wesentlich in der pünktlichen Erfüllung einzelner, das äußere Leben betreffender Verordnungen bestand, ermöglichte diese Ostentation; die Art, wie ihnen die Gesetzeserfüllung Parteisache geworden war und die Stellung und Bedeutung des Einzelnen in der Partei davon abhing, wie weit er öffentlich als ein echter Repräsentant derselben erschien, machte dieselbe nothwendig. Jede Erfüllung des göttlichen Willens aber, welche derartige Nebenzwecke verfolgt, ist sittlich werthlos, sie vermag das göttliche Wohlgefallen und damit den himmlischen Lohn nicht zu erwerben, weil sie ihren Lohn sucht und bereits empfängt in der Ehre vor den Menschen (Matth. 6, 1). Galt dies schon von der Gesetzeserfüllung selbst, so in noch höherem Grade von den Tugendübungen, in welchen man schon von Alters her (vgl. Tob. 12, 9) eine besondere Beweisung der Frömmigkeit und somit eine übergesetzliche Gerechtigkeit zu finden meinte, vom Almosengeben, Beten und Fasten. An diesen drei Stücken führt daher Jesus in einer durch ihren fast wörtlichen Gleichlaut um so nachdrucksvolleren Weise die Werthlosigkeit solcher Gerechtigkeitsübung aus und stellt ihr die wahre Beweisung der Frömmigkeit gegenüber, die im Verborgenen geschieht, weil es ihr nicht darauf ankommt, von den Menschen gesehen zu werden, und die darum von Gott allein, aber von ihm, der ins Verborgene schaut, auch gewiß ihren Lohn empfängt.

Es ist bezeichnend für seine damalige Stellung zur pharisäischen Partei, daß Jesus in dieser Einzelpolemik dieselbe schonender Weise nicht nennt, als wende er sich bloß gegen einzelne Auswüchse. Aber er hat sie in drastischen, fast ironischen Zügen abgemalt, diese heuchlerischen Tugendmuster, die bei aller Beweisung ihrer Frömmigkeit, welche doch scheinbar das Wohlgefallen Gottes erzielen wollte, nur darauf sehen, daß sie von den Menschen gesehen werden. Wie der

Schall der Posaune vor dem Posaunenbläser hergeht, sein Kommen ankündigend, so suchen sie Geräusch und Aufsehen zu machen mit ihrem prahlerischen Almosengeben in den Synagogen und auf den Gassen, während die wahre Wohlthätigkeit im Verborgenen giebt, so daß die Linke nicht einmal weiß, was die Rechte thut (6, 2—4). In den Synagogen, wo Vieler Augen auf sie sehen, stellen sie sich hin, um die Inbrunst ihrer Andacht schauen zu lassen, und an den Straßenecken, wo der Verkehr am lebhaftesten, lassen sie sich von der Gebetsstunde überraschen, um ihre Pünktlichkeit in der Einhaltung derselben vor Aller Augen zu beweisen, während der echte Beter sich im Kämmerlein verschließt, um auch nicht von der Neugier im Gebet überrascht zu werden (6, 5 f.). Wenn sie ihre Fasten halten, nehmen sie eine recht traurige Miene an und bestreuen sich mit Asche, daß ihr Angesicht kaum mehr zu sehen ist, damit nur jedermann sehe, wie sie Bußtag feiern. Wer aber aus innerem Drange fastet, der wird sich damit so wenig vor den Menschen zeigen, daß er von ihnen vielmehr erscheint wie einer, der sich zum Freudenmahl bereitet (6, 16—18).

So gewiß die Warnung vor dem heidnischen Plappern und das bei dem Luk. 11, 1 f. ausdrücklich erzählten Anlaß den Jüngern gegebene Mustergebet (6, 7—15) hier den Zusammenhang unterbricht, so kann auch die Abmahnung vom Schätzesammeln und Sorgen, deren geschichtlichen Zusammenhang wir Luk. 12, 22—34 kennen lernen, mit allen darein verflochtenen Bildsprüchen (6, 19—34) unmöglich der Bergrede angehören, so sinnvoll Matth. 6, 33 durch die Einfügung der Gerechtigkeit des Gottesreiches sie auf ihren Grundgedanken bezogen hat. Offenbar setzt sich erst Matth. 7, 1—5 in Sprüchen, die durch Luk. 6, 37 f., 41 f. als Bestandtheile der Bergrede bezeugt werden, die Polemik gegen die pharisäische Tugendübung fort. Denn die Kehrseite jenes Tugendstolzes, der mit seiner Frömmigkeitsübung vor den Menschen prunkt, ist das hochmüthige Richten Anderer, das wohlgefällig auf ihre Sünden und Fehler herabblickt, um dadurch seinen eigenen Werth ins hellste Licht zu stellen (vgl. Luk. 18, 11), und der scheinheilige Eifer, mit dem man für die Erfüllung des Gesetzes Gottes im Volke zu wirken vorgab, während man doch nur für die Herrschaft der eigenen Partei arbeitete. Wie die wahre Gerechtigkeitsübung allein um Gottes willen geschehen muß, so muß sie

auch eine demüthige sein, die im Bewußtsein der eigenen Mangelhaftigkeit sich nie über Andere erhebt. Auch hier hat Jesus es nicht für erforderlich geachtet, seinen Ausspruch erst gegen das Mißverständniß zu verwahren, als wolle er das Richten dem wehren, dem es sein Beruf zur Pflicht macht, oder das gute Recht eines sittlichen Urtheils irgendwie verschränken. Aber dem unberufenen und lieblosen Verurtheilen des Nächsten gegenüber erinnert er daran, wie der Gedanke, einst von Gott mit gleichem Maße gemessen zu werden, dem seiner eigenen Schwächen Bewußten alles Richten verleiden muß. Es sei eine leere Selbsttäuschung, wenn man solches Richten mit dem Vorgeben beschönigen wolle, daß man die Besserung des Nächsten beabsichtige. Wem es darum in Wahrheit zu thun ist, der würde zunächst die viel größeren Fehler bei sich selbst wahrnehmen, während der Hochmuth nur für die kleinen Schwächen des Nächsten ein offenes Auge hat, und mit dem Bessern bei sich selbst anfangen, da sonst aller angebliche Eifer für das Gute ein heuchlerischer und seine wahre Quelle die Lust am Tadeln und Kritteln ist, in dem man sich selbst beispiegelt.

Es ist charakteristisch, wie der Evangelist an diese Regel für das Bessernwollen gleich die entgegengesetzte anfügt, wo die Unempfänglichkeit des Anderen demselben eine Schranke zieht (Matth. 7, 6), und für diesen Fall an das Gebet für ihn verweist, dem nach Luk. 11, 9—13 gewisse Erhörung verheißen sei (Matth. 7, 7—11): denn die Polemik gegen die Pharisäer vollendet sich erst mit dem Spruch 7, 12, der durch Luk. 6, 31 als Bestandtheil der Bergrede verbürgt und durch den offenbaren Rückblick auf 5, 17 als Abschluß ihrer Lehre von der wahren Gerechtigkeit gekennzeichnet ist. Denn derselbe Hochmuth, der immer nur die Fehler am Anderen sieht und nicht die eigenen, ist auch geneigt, immer nur zu fragen, was der Nächste ihm schuldet, und nicht, wozu er dem Nächsten verpflichtet ist. Ehre und Anerkennung verlangten die Pharisäer von allem Volk: aber daß auch Andere etwas von ihnen zu verlangen hätten, das ahnten sie nicht. Wie man die fremden Fehler am leichtesten sieht, so merkt man umgekehrt am eigenen Bedürfniß am leichtesten, was man von Anderen zu verlangen hat, was in der Gemeinschaft Pflicht sei. Daher sagt Jesus: Was ihr irgend wollt, daß euch die Menschen thun sollen,

das thut auch ihr ihnen ebenso. Der Volksmund bei Juden und Heiden kennt diesen Satz wohl, aber in negativer Form, wo er die Maxime des kalten Egoismus ist, der allem feindseligen Thun entsagt, um sich vor gleicher Verletzung zu bewahren. Im Munde Jesu spricht er das tiefste Grundgesetz alles sittlichen Gemeinschaftslebens aus, wonach Jeder den Anderen als gleichberechtigt anerkennen soll und das eigene Bedürfniß zum Maßstabe der Pflicht gegen ihn machen. So lehrte schon das Alte Testament selbst die Liebespflicht bemessen an der natürlichen Selbstliebe (3. Mos. 19, 18); und Jesus sagt, daß in diese Regel sich das Gesetz und die Propheten, d. h. die ganze alttestamentliche Willensoffenbarung Gottes zusammenfaßt. Denn des Menschen höchstes Bedürfniß ist doch zuletzt Liebe; und wer Jedem die Liebe gewährt, die das eigene liebebedürftige Herz verlangt, der hat in Wahrheit das Gesetz erfüllt.

Wie die Bergrede aber einen feierlichen Prolog hatte, so hatte sie auch einen Epilog. War ihre Absicht, die Erfüllung des Gesetzes, die Jesus im Gottesreiche herbeiführen wollte, zu unterscheiden von der Gesetzeserfüllung, wie sie die derzeitigen Volksführer lehrten und übten, so mußte sie schließen mit einer Warnung vor diesen falschen Volkslehrern. Aber auch hier nennt er sie nicht, sondern er redet von ihnen in einem Gleichnißwort. Kann auch ein Blinder einem Blinden den Weg zeigen? Werden sie nicht beide in die Grube fallen (Luk. 6, 39)? Ja mehr noch, solche blinden Leiter sind in Wahrheit nicht Volksführer, sondern Verführer. Mögen sie noch so gleißend scheinen im Schmuck ihrer scheinheiligen Frömmigkeitsübung, sie sind wie reißende Wölfe, in Schafskleider gehüllt, weil sie, um ihre Herrschsucht zu befriedigen, das Volk durch ihre Verführung ins Verderben stürzen (Matth. 7, 15). An ihren Früchten soll man sie erkennen. So gewiß jedes Gewächs nur Früchte seiner Art bringen und nur ein gesunder Baum gesunde Früchte tragen kann, so gewiß erkennt man an ihrer äußerlichen, scheinheiligen, hochmüthigen Tugendübung, daß ihre Gesetzesauffassung eine falsche, daß ihre Gesetzeslehre nicht die rechte ist (7, 16—18). Darum sollen seine Anhänger sich vor ihnen hüten und sich den einzigen rechten Lehrer und Leiter wählen, den Gott ihnen gesandt hat. Aber freilich kommt es nicht nur darauf an, ihn als den rechten Lehrer anzuerkennen, sondern ihm

auch zu folgen und den Willen des Vaters im Himmel zu thun, wie er ihn erfüllen lehrt (7, 21).

Hier ist es gerade Lukas, der uns die Eingangsparabel des Epilogs erhalten hat: aber daß auch der erste Evangelist sie kennt, zeigt Matth. 15, 24, wo er dieselbe an bedeutsamer Stelle in den Markustext verflochten hat. Freilich hat Lukas dieselbe nur benutzt, um sie durch Verbindung mit Matth. 10, 24 f. zum Ausgangspunkt des zweiten Theils seiner Bergrede zu machen, welcher zeigt, wie einer dem Anderen Führer zum Heile werden kann (6, 40). In ihr hat er, da bei ihm jede Polemik weggefallen, die Sprüche vom Splitterrichten benutzt (V. 41 f.) und das Gleichniß vom Baum und seinen Früchten mit dem ähnlichen aus Matth. 12, 33 ff. verflochten (6, 43—45), um zu dem an Matth. 7, 21 erinnernden Schlußwort der Bergrede seiner anderen Quelle überzugehen (6, 46). Dagegen hat der erste Evangelist, entsprechend der umfassenden Bedeutung, die er der Bergrede durch seine Zusätze gegeben, den Eingang des Epilogs gebildet durch die Worte von dem schmalen Tugendweg und dem breiten Sündenweg, deren Grundlage wir in ihrem ursprünglichen Zusammenhange Luk. 13, 24 ff. finden werden. Die Fortsetzung dieser Rede aber (Luk. 13, 26 f.) hat er benutzt, um sie auf die falschen Propheten seiner Zeit zu deuten (7, 22 f.). Im Uebrigen hat er den Wortlaut des Epilogs, wie er pflegt, treu erhalten, nur 7, 19 ein Wort aus der Täuferrede (3, 10) einschaltend, das ihn nöthigt, durch wörtliche Wiederholung des Anfanges von 7, 16 zum Zusammenhange zurückzulenken (V. 20). Den Schluß des Epilogs bildete die herrliche Schlußparabel (7, 24—27), die auch Lukas aus seiner Quelle, wenn auch in ganz eigenartiger Variation wiedergegeben hat (6, 47—49). Nur der, welcher seine Worte hört und thut, ist gleich dem klugen Manne, der sein Haus auf den Fels baute. Und herab stieg der Regen, und es kamen die Ströme, und es wehten die Winde und warfen sich auf jenes Haus: und es fiel nicht, weil es gegründet war auf den Fels. In feierlicher Gleichförmigkeit wird dann das Gegenbild ausgeführt von dem Hause, das der thörichte Mann auf Sand baute, und das die Probe nicht bestand. So wird auch nur die Jüngerschaft die Probe bestehen, die nicht nur im Hören, sondern auch im Thun der Worte Jesu bewahrt ist.

Die Bergrede kann nicht verstehen, wer in ihr zuletzt nur eine Summe von Sittensprüchen findet, die von dem äußeren Thun auf die innere Gesinnung hinweisen, und wohl darin die ganze Summa des Christenthums sieht, wie Jesus es gedacht und gewollt hat. Allerdings lehrt er das Gesetz Gottes anders verstehen und erfüllen, wie seine Zeit es verstand: aber wie er damit nur den tiefsten Sinn des Gesetzgebers aufdecken wollte, so enthielt auch in der That das Alte Testament Fingerzeige genug für dieses richtige Verständniß. Mit einem neuen Gesetze war es freilich nicht gethan, das, je tiefer und umfassender seine Forderung, gerade den Frömmsten am meisten unerfüllbar scheinen mußte. Darum beginnt Jesus mit der Verheißung einer Gerechtigkeit, welche auch die, die sich am heißesten danach sehnen, selbst nicht in sich herstellen können (5, 6), darum zeigt er auf dem Höhepunkte seiner Rede, wie es zur Verwirklichung derselben bei allen Gotteskindern kommt (5, 45). Eine Botschaft vom Gottesreich ist zuletzt auch die Bergrede: denn sie zeigt, daß das Gottesreich da ist, wo die Gerechtigkeit verwirklicht wird. Anders hoffte es das Volk, anders selbst noch seine Anhänger. Erst sollte er das Reich Israel herstellen in irdischer Herrlichkeit: dann wollten sie ihrem Gott darin gern dienen im Schmuck einer neuen Gerechtigkeit. Jesus hat auch hier die Hoffnung auf die von allen Propheten verheißene Reichsherrlichkeit nicht bekämpft. Aber er wollte das Haus ihrer Zukunftshoffnung nicht auf Sand bauen. Es gab nur Einen Fels, auf dem diese Zukunft unerschütterlich aufgebaut werden konnte für alle Zeit, das war die Wiedergeburt des Volkes, das war die Begründung des Gottesreiches, wie er sie erstrebte durch Verwirklichung der wahren Gerechtigkeit. Schon die Weisheit Gottes im Alten Testament spricht: Gerechtigkeit erhöhet ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben (Sprichw. 14, 34).

Er war der kluge Mann.

---

11. Der Aussätzige.

Eine der furchtbarsten Geißeln des Morgenlandes, ebenso in Aegypten wie in Palästina heimisch, ist der Aussatz. Die Krankheit zeigt sich zuerst in kleinen röthlichen Flecken oder flechtenartigen Aus-

ſchlägen, dann entwickeln ſich Knollen und Geſchwüre, welche die Oberhaut zerfleiſchen: aber in ihrem ſehr langſamen Fortſchritt wirft ſich die Krankheit auf die inneren Theile, ergreift ein Organ nach dem anderen und endet häufig nach Jahren in Abzehrung und Waſſerſucht. Nicht nur der natürliche Ekel vor dieſer garſtigen Krankheit, auch die Gefahr der Anſteckung, die um ſo größer, da dieſelbe ſich oft bis ins vierte Glied fortpflanzt, hatte den Geſetzgeber bewogen, die ſorgfältigſten Normen für die Diagnoſe des Ausſatzes zu geben, auf Grund welcher die Prieſter, denen zugleich die Medizinalpolizei oblag, den davon Ergriffenen für unrein erklärten (vgl. 3. Moſ. 13). Derſelbe mußte mit zerriſſenen Kleidern, mit entblößtem Haupte und verhülltem Kinn einhergehen und in der Regel die Städte meiden. Wie weit freilich eine völlige Ausſchließung dieſer Unglücklichen von allem Verkehr möglich war, ſteht dahin: ſelbſt in den Synagogen war ihnen doch, wenn auch unter allerhand Vorſichtsmaßregeln, ein abgeſonderter Platz reſervirt. War der Kranke geneſen, ſo mußte er ſich unter Anleitung der Prieſter ausführlichen Reinigungsceremonien unterwerfen und wurde nach Darbringung des geſetzlichen Opfers für rein erklärt (vgl. 3. Moſ. 14).

Schon die älteſte Quelle (Matth. 8, 2—4) erzählte von einem Ausſätzigen, der zu Jeſu kam, und mit Erzeigung der tiefſten Ehrerbietung in Wort und That, indem er ſich vor ihm niederwarf, erklärte, es hänge nur von ſeinem Willen ab, ihn rein zu machen. Nach dem Zuſammenhange bei Markus (vgl. 1, 39 f.) ſcheint die Scene in einer Synagoge zu ſpielen, und er hebt ausdrücklich hervor, wie Jeſus, von Mitleid ergriffen, nicht nur die Annäherung duldet, ſondern, wie ſchon die älteſte Erzählung es darſtellt, die Hand ausſtreckend ihn anrührt und ſpricht: Ich will es, ſei gereinigt. Sahen wir auch Kap. 7, daß, obwohl die Evangelien ſich damit begnügen, die ſofortige heilbringende Wirkung zu konſtatiren, doch dadurch erſt der Heilprozeß eingeleitet war, der fortan ſeinen normalen, des Zieles vollſtändiger Heilung unbedingt ſicheren Verlauf nahm, ſo handelt es ſich doch hier zweifellos um eine ſchlechthin wunderbare Wirkung. Neuerdings behauptet man zwar nicht mehr mit dem alten Rationalismus, daß die Evangelien eine bloße Reinſprechung des Ausſätzigen durch Jeſum erzählen wollen, aber daß nur eine ſolche thatſächlich erfolgt

und die Geschichte erst in der Sage zu einer Reinigung von Aussatz nach Analogie eines Eliaswunders (vgl. 2. Kön. 5, 9—14) geworden sei. Man begreift nur nicht, was jene angebliche Reinsprechung durch Jesum bezweckte, da unsere Evangelien so geflissentlich betonen, wie er dem Aussätzigen aufs nachdrücklichste verbot, sich irgendwie als genesen zu geriren und auch nur von seiner Heilung zu erzählen, ehe er sich dem Priester gezeigt habe und von ihm durch die Zulassung zum gesetzlichen Opfer, das natürlich nur ein Reiner darbringen konnte, Allen zum Zeugniß für rein erklärt sei. Nur wenn der Kranke auf so außergewöhnliche Weise gesund geworden war, lag ihm doch der Gedanke nahe, sich der mühseligen und kostspieligen gesetzlichen Verpflichtungen entbunden zu wähnen. Wollte Jesus ihm dieselbe nicht ersparen, so half doch sein „Gutachten" dem bereits Genesenen wenig, und man begreift nicht, wie eine so bescheidene Wohlthat in der Sage zu einer Heilung von Aussatz aufgebauscht werden konnte. Nun kommt aber hinzu, daß die Verknüpfung dieser Geschichte mit der Bergrede in der ältesten Quelle zeigt, daß dieselbe dort ihre Bedeutung nicht sowohl in dem Heilwunder hatte, sondern mehr noch als thatsächliche Bewährung der Aussage Jesu, daß er nicht gekommen sei, die gesetzliche Ordnung aufzulösen (5, 17).

Auch für uns behält die Erzählung ihre hohe Bedeutung darin, daß sie unwiderleglich zeigt, wie die Anerkennung des Gesetzes in der Bergrede sich auch auf den ceremoniellen Theil desselben erstreckte. Daß Jesus in der Erzählung von den zehn Aussätzigen, die schon ihrer Situation nach der späteren Zeit seiner Wirksamkeit angehört, genau denselben Befehl giebt (Luk. 17, 14), zeigt, daß es sich hier nicht etwa um eine vorläufige Schonung der gesetzlichen Ordnung, durch die Jesus jeden Konflikt mit der obrigkeitlichen Gewalt vermeiden wollte, sondern um ein grundsätzliches Verfahren handelt. Jedes andere Verhalten wäre auch mit seiner prinzipiellen Erklärung über seine Stellung zum Gesetze völlig unvereinbar gewesen und würde von seinen Gegnern ganz anders gegen ihn ausgebeutet sein, als es thatsächlich geschehen ist. Ja, die ganze gesetzesstrenge Haltung der Urgemeinde beweist, daß dieselbe kein Wort Jesu besaß, das sie von ihrer Verpflichtung auf das Gesetz, oder auch nur von irgend einem Theile derselben freisprach. Man darf sich auch nicht darauf berufen, daß es sich doch

bei dem Aussätzigen zunächst nur um heilsame medizinalpolizeiliche Vorschriften handelte; denn um die Erfüllung dieser zu sichern, bedurfte es keineswegs der so ausdrücklichen Einschärfung der Verpflichtung zur Opferdarbringung. Damit ist freilich die Auffassung schlechthin ausgeschlossen, welche im Grunde den Hauptzweck der Wirksamkeit Jesu darin findet, daß er den Kultus vergeistigen und von allem ceremoniellen Beiwerk befreien wollte.

Mit dem Opfer aber ist gerade der Mittelpunkt des Gesetzes nach seiner ceremoniellen Seite anerkannt, das eigentliche Kultusgesetz. Begann Jesus doch auch seine Wirksamkeit damit, das alttestamentliche Heiligthum vor Entweihung zu schützen, und bezeichnete dasselbe dabei ganz im alttestamentlichen Sinne als seines Vaters Haus (Joh. 2 16, vgl. Matth. 23, 21). Gerade von Johannes hören wir, wie Jesus wiederholt zu den Festen hinaufzog; und wenn er das that, so konnte er, ohne den größten Anstoß zu geben, sich nicht von den Gottesdiensten im Tempel zurückhalten. Wo er von der bereits gegenwärtigen Anbetung im Geist und Wahrheit redet, schließt er die Anbetung in Jerusalem als Kultusstätte keineswegs aus (Joh. 4, 23). Als er zum letzten Passah nach Jerusalem hinaufgezogen, fragen ihn die Jünger, wo sie das Passahmahl bereiten sollen (Mark. 14, 12). Sie setzen also voraus, daß er dasselbe nach gesetzlicher Ordnung halten wird, was ja die Schlachtung des Passahlammes im Tempel mit sich bringt. Auch ein in die Bergrede verflochtener Spruch (Matth. 5, 23 f.) setzt voraus, daß seine Anhänger noch die üblichen Opfer bringen: denn daß derselbe nicht an das Volk gerichtet, erhellt daraus, daß der Opfernde sich mit seinem Bruder versöhnen soll. Allerdings ist hier die Pflicht, sein Unrecht wieder gut zu machen und den im Bruder erregten sündhaften Zorn zu beschwichtigen, damit er nicht in das Gericht des fünften Gebotes verfalle, so hoch gewerthet, daß Jesus darum in auffälligster Weise den Opferakt unterbrechen heißt, und darin liegt ohne Zweifel eine Ueberordnung der sittlichen Pflicht über die Kultuspflicht. Allein diese findet sich schon bei den Propheten des alten Bundes (Hos. 6, 6, vgl. Matth. 12, 7); und bei Markus wird vorausgesetzt, daß auch ein Schriftgelehrter von sich aus sehr wohl auf den Gedanken kommen konnte, daß die Liebe viel mehr werth sei als alle Opfer (12, 32 f.). Wenn Jesus sagt, daß ein solcher nicht fern sei

vom Reiche Gottes (V. 34), so stimmt das vollkommen damit überein, daß die Gesetzeserfüllung, die er im Gottesreiche verwirklichen wollte, sich zuletzt in die Nachahmung der allumfassenden Liebe Gottes zusammenfaßte (Matth. 5, 45. 48): aber es ändert an der Thatsache nichts, daß Jesus die alttestamentliche Kultusordnung in ihrer Berechtigung vollkommen aufrecht erhielt.

Wie Jesus durch das Verbot an den Aussätzigen die Gerechtsame der Priester vollkommen anerkennt, so hat er noch in den letzten Tagen seines Lebens die peinlichste Erfüllung des Zehntgesetzes gutgeheißen, vorausgesetzt, daß man darüber nicht die schwereren Gebote im Gesetz vernachlässige (Matth. 23, 23). Selbst die Tempelsteuer hat er gezahlt, obwohl er sich und die Seinen prinzipiell von derselben entbunden wußte (Matth. 17, 27): und gegen die freiwilligen Vermächtnisse an den Tempel hat er sich nur erklärt, sofern dadurch den gesetzlichen Verpflichtungen gegen die Eltern Abbruch gethan wurde (Marc. 7, 9—13). Ebenso hat Jesu Verhalten bei der Heilung des Aussätzigen die alttestamentlichen Verordnungen über Rein und Unrein anerkannt. Um so undenkbarer ist es, daß er seine Jünger früher oder später von denselben dispensirt haben soll. Wenn man ihm zum Vorwurfe machte, daß er seine Jünger mit ungewaschenen Händen ihr Mahl halten ließ, so handelte es sich da, wie die Formulirung des Vorwurfes ausdrücklich zeigt, nicht um gesetzliche Vorschriften, sondern um die Ueberlieferung der Aeltesten (Mark. 7, 5), wie bei der Dispensirung seiner Jünger von den pharisäischen Fastenübungen (Mark. 2, 18). Gerade an dieser Stelle hat der erste Evangelist mit Recht ein wohl mündlich überliefertes Wort Jesu gebracht, welches aufs klarste das Prinzip feststellt, nach welchem Jesus hier handelte. Jede Pflanze, welche mein Vater, der himmlische, nicht gepflanzt hat, soll mit der Wurzel ausgerottet werden (Matth. 15, 13). Das Gesetz Gottes sollte gehalten werden, aber auch *nur* sein Gesetz: die menschlichen Satzungen, mit welchen die pharisäische Schriftgelehrsamkeit dasselbe erweitert hatte, erkannte Jesus nicht an, eben weil sie nur von dem göttlichen Gesetze als solchem abführten, ja demselben theilweise geradezu widersprachen (Mark. 7, 8). Wenn aber Jesus, wie wir sehen werden, die levitische Reinigkeitsordnung zum Gleichniß macht für die höhere Ordnung, nach welcher im Gottesreiche die wahre (sittliche) Reinheit

erstrebt werden soll (Mark. 7, 15), so hat er jene damit so wenig aufgehoben, wie er irgend eine menschliche Ordnung aufhob, wenn er von ihr ein Gleichniß entnahm für die Ordnungen des Gottesreiches. Auch Matth. 23, 26 hat er nur angedeutet, daß alles Streben nach äußerer Reinheit Gott nur wohlgefallen könne, wenn die innere Reinigung vorhergehe. In den Bereich dieser Reinigungsgesetze gehörte auch die Beschneidung, und die ganze geschichtliche Stellung der Urgemeinde zur Frage der Heidenmission zeigt, daß Jesus nicht etwa eine Abschaffung derselben gefordert haben kann. Nur einmal erwähnt er die Beschneidung, und zwar als eine schon vormosaische Institution, und betrachtet sie ganz im alttestamentlichen Sinne als Heilung eines Gliedes von der ihm von Natur anhaftenden Unreinheit (Joh. 7, 22 f.).

Eine freiere Stellung scheint Jesus wenigstens an einem Punkte eingenommen zu haben, in Betreff des Sabbatgesetzes. Es gehört zu den sichersten Erinnerungen, die unsere Ueberlieferung erhalten hat, daß hier schon früh sein und seiner Jünger Verhalten Anstoß erregte. Das Beispiel davon freilich, das uns Markus erzählt (2, 23 f.), muß der Zeit nach in den Höhepunkt der galiläischen Wirksamkeit Jesu fallen, da es voraussetzt, daß die Aehren bereits reif waren: aber es ist für die ganze Frage von grundlegender Bedeutung. Die Jünger waren mit Jesu am Sabbat durch die Aehrenfelder gegangen und hatten Aehren abgerupft, um sich an den Körnern zu sättigen. Dies Aehrenraufen war nach einer jener humanen Bestimmungen im Alten Testamente ausdrücklich erlaubt (5. Mos. 23, 25), aber die Pharisäer sahen darin eine Entheiligung des Sabbat, weil es als eine Art Erntearbeit betrachtet werden konnte; und so kleinlich uns dies erscheint, so durften sie sich immerhin darauf berufen, daß selbst das Mannasammeln der Israeliten am Sabbat verboten war (2. Mos. 16, 22 f.). Offenbar hat uns Markus, der diese Geschichte nach petrinischer Ueberlieferung erzählt, allein die Antwort aufbehalten, die Jesus bei dieser Gelegenheit gab; denn die Rechtfertigung, die er 2, 25 f. und 2, 28 bringt, gehört wohl einer Spruchreihe an, in welcher die älteste Quelle bereits die Aussprüche Jesu über seine Sabbatobservanz zusammenstellte

(Matth. 12, 2—8). Die scheinbare Beziehung des Essens der Schaubrode auf das Essen der Jünger ist doch dem Zusammenhange fremd, in welchem gar nicht das Essen der Jünger, sondern ihr Aehrenraufen bemängelt war; und die folgenden Sprüche wollen, obwohl sie auch der erste Evangelist, durch Markus veranlaßt, in die Geschichte vom Aehrenraufen einflicht, zu ihr noch weniger passen. Dagegen ging Jesus nach Markus 2, 27 auf den Zweck dieser göttlichen Ordnung zurück, indem er hervorhob, daß der Sabbat um des Menschen willen eingesetzt sei, aber nicht der Mensch um des Sabbats willen geschaffen. Er macht also geltend, daß der Sabbat dem Menschen gegeben sei, um ihm die nothwendige Ruhe und Erquickung zu gewähren, daß man darum der Sabbatruhe nicht die menschliche Nothdurft opfern dürfe. Er betrachtet die Sabbatruhe nicht als eine gesetzliche Leistung, durch die man das Wohlgefallen Gottes erwerben soll, sondern als eine göttliche Gnadenwohlthat, deren Zweck man aufhebt, wenn man sie zu einem Zwange macht, der die Befriedigung des natürlichen Bedürfnisses hindert. Aber gerade daraus erhellt ja, daß er auch hier nur auf die Intention des Gesetzgebers zurückgeht, um die seinem Willen entsprechende Erfüllung des Sabbatgesetzes daraus abzuleiten.

Auch bei Johannes geht Jesus zur Rechtfertigung seiner Sabbatobservanz sichtlich auf die alttestamentliche Anschauung über die Einsetzung desselben zurück, wonach die menschliche Sabbatruhe nur die Nachbildung der göttlichen Ruhe am Schöpfungssabbat ist (1. Mos. 2, 1—3.). So gewiß nun für Gott mit dem Schöpfungssabbat sein Wirken nicht aufgehört hat, derselbe vielmehr unausgesetzt fortwirkt, so gewiß muß es auch für alle wahren Gottessöhne ein Thun am Sabbat geben, das mit der Sabbatruhe wohl verträglich ist (Joh. 5, 17). Wem die Erfüllung des göttlichen Willens nicht mehr eine Last, sondern eine Lust, nicht mehr Mühe und Arbeit, sondern Erquickung ist (Joh. 4, 34), für den hat der Gegensatz von Sabbatruhe und Werktagsarbeit überhaupt aufgehört, und er kann Sabbat halten auch im Erfüllen seiner höchsten Berufsaufgabe. Möglich, daß dies Jesus an seinem eigenen Thun exemplifizirt hat, an dem es zuerst volle lebendige Wirklichkeit geworden war; aber sicher hat es Jesus nicht auf sein einzigartiges Sohnesverhältniß zurückgeführt, wie es Johannes

zu nehmen scheint, da es die Aufgabe aller Gottessöhne ist, das väterliche Thun nachzubilden (Matth. 5, 45).

Erhellt schon hieraus, daß Jesus aus dem Zweck und Wesen des Sabbatinstituts die rechte Erfüllung des Sabbatgesetzes ableitet, so hat er auch in der That, wo er nicht einfach auf die herrschende Praxis verwies, die trotz aller Skrupulosität doch immer gewisse Ausnahmen von der Sabbatruhe zugestehen mußte (Luk. 13, 15. 14, 5), überall aus dem Alten Testamente selbst nachzuweisen gesucht, daß seine Art, das Sabbatgesetz zu erfüllen, der darin in mannigfacher Weise dokumentirten Intention des göttlichen Gesetzgebers entspreche. So beruft er sich auf die Priesterverrichtungen am Sabbat, die nach der pharisäischen Auffassung eine Profanation des Sabbats sein müßten, und die doch gewiß schuldlos seien, weil sie vom Gesetze selbst angeordnet sind. Wollte man sich aber darauf berufen, daß die Amtsthätigkeit der Priester um des Tempels willen geschehe, der als der hochheilige Mittelpunkt des alttestamentlichen Kultus all ihr Thun zu einem gottgeweihten mache, so sei hier doch mehr als der Tempel (Matth. 12, 5 f.). Dies Wort konnte man nur so verstehen, daß, weil in ihm die vollendete Gottesoffenbarung der verheißenen Heilszeit erschienen sei, all sein Wirken noch in höherem Sinne ein gottgeweihtes sei, als der Dienst der Priester im Heiligthum der vorbereitenden Gottesoffenbarung. Ebenso weist Jesus bei Johannes (7, 22 f.) darauf hin, daß das Gesetz selbst die Vollziehung der altheiligen Beschneidungsordnung am achten Tage verlangt (3. Mos. 12, 3), ohne Rücksicht darauf, ob dieser Tag ein Sabbat sei oder nicht, und stellt nun seine Heilung eines ganzen Menschen in sinniger Weise als das Höhere hin im Vergleich mit der Heilung eines Gliedes durch die Beschneidung. Immer erhellt daraus, daß es auch im Sinne des Gesetzgebers ein Thun am Sabbat giebt, das mit der Sabbatruhe nicht unvereinbar ist.

Aber auch in der vorbildlichen Geschichte des Alten Testaments fand Jesus Fingerzeige, welche maßgebend sein mußten für das Verständniß des göttlichen Willens, der in der rechten Erfüllung des Sabbatgesetzes verwirklicht werden sollte. Nach 1. Sam. 21 hatten David und seine Begleiter unzweifelhaft die Priesterprärogative durchbrochen, wenn sie, als sie hungerten, von den Schaubroten aßen, die

nur die Priester essen durften (Matth. 12, 3 f.). Aber wenn das Alte Testament dies durchaus nicht tadelt, wenn sogar, wie Markus ausdrücklich hervorhebt, dies geschah, als das Heiligthum keineswegs verwaist war, sondern unter der Obhut des gesetzlichen Hohenpriesters stand (2, 26), so war damit festgestellt, daß ein Durchbrechen der gesetzlichen Kultusordnung in der Noth des Lebens nicht gegen den Willen des Gesetzgebers sein könne. Ausdrücklich aber hatte der Prophet gesagt, daß Gott die Barmherzigkeit höher achte, als die gesetzlichen Opfer (Hos. 6, 6), daß ihm also Barmherzigkeitswerke am Sabbat lieber sein müßten, als ein peinliches Halten der Sabbatordnung, das solches Thun ausschließt (Matth. 12, 7); und davon hat Jesus in einem von Markus überlieferten Spruche (3, 4) nur die entscheidende Anwendung gemacht. Jesus hat nie seine Jünger prinzipiell vom Sabbatgesetz entbunden oder den Wortlaut desselben als einen unvollkommenen erklärt, geschweige denn, daß er, wie man ihm zugemuthet hat, absichtlich mit seinen Jüngern lange Wanderungen am Sabbat unternommen, welche das Gesetz verbot, und mit einer gewissen Geflissentlichkeit den Anstoß mehr gesucht als vermieden hätte, um seinen Volksgenossen mehr und mehr die Augen zu öffnen, oder um der in Israel herrschenden Buchstabenknechtschaft die Freiheit des Gotteskindes entgegenzusetzen. Er hat vielmehr auch hier, wie in der Bergrede, nur das Sabbatgesetz nach dem wahren Sinn und Willen des göttlichen Gesetzgebers erfüllen gelehrt, indem er überzeugt war, daß auch der Wortlaut desselben Ausnahmen, wie er sie aus dem A. T. selbst als gerechtfertigt aufwies, nicht ausschloß.

Höchst charakteristisch ist es, daß Jesus noch in seinen letzten Reden voraussetzt, seine Jünger würden zu peinlich an der Sabbatordnung festhalten, um am Sabbat unbehindert fliehen zu können, und sie darum bitten heißt, daß ihre Flucht nicht am Sabbat geschehen dürfe (Matth. 24, 20). Er für seine Person wäre über solche Aengstlichkeit völlig hinaus gewesen; aber er wußte wohl, daß seine Anhänger sich nicht so leicht in seine freie Weise der Erfüllung des Sabbatgesetzes finden und von der hergebrachten Peinlichkeit derselben entwöhnen würden, und er hat dies nicht getadelt. Es kam doch zuletzt auch hier nur darauf an, daß jeder es erfüllte, wie er es nach seiner Ueberzeugung dem Willen Gottes gemäß erfüllen zu müssen glaubte.

Gewiß ist, daß hier, wie in Betreff des ganzen Gesetzes, die älteste Gemeinde mit einer peinlichen Strenge an der Erfüllung desselben festhielt, welche ihr die höchste Achtung ihrer Volksgenossen erwarb. Es ist aber geschichtlich ganz undenkbar, daß in einem für jene Zeit so wichtigen Punkte seine Jünger Jesum vollständig mißverstanden oder aus Anhänglichkeit an die väterliche Sitte und aus Furcht vor dem Schicksal ihres Meisters sein Wort gänzlich mißachtet haben sollten. Vielmehr zeigt ihr Verhalten unzweifelhaft, daß Jesus an der Verbindlichkeit des ganzen alttestamentlichen Gesetzes festgehalten und sie zu der Erfüllung desselben im Sinne des göttlichen Gesetzgebers verpflichtet hatte, wenn sie auch erst allmählich lernen mußten, diesen Sinn so vollkommen zu verstehen, wie ihr Meister ihn von Anfang an verstanden hatte.

Daraus folgt freilich nicht, daß Jesus eine unvergängliche Dauer des alttestamentlichen Kultusgesetzes in seiner buchstäblichen Form in Aussicht genommen hat. Schon die Erfüllung des ganzen Gesetzes, wie er sie in der Bergrede lehrte, war doch nach einer Seite immer eine Auflösung der Form des nationalen Rechtsgesetzes, in welcher dort der Wille Gottes offenbart war, und welche für die Vollendung des Gottesreiches nicht mehr paßte. Ebenso mußte die vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens, wie er in dem alttestamentlichen Kultusgesetze offenbart war, zuletzt die Form dieser Ordnungen durchbrechen, welche für den Gottesdienst eines bestimmten Volkes und für die Bedingungen seines religiösen Lebens gegeben waren. Sollte dieses in dem von Jesu zu gründenden Gottesreiche zur Vollendung gelangen, so war damit von selbst gegeben, daß auch der göttliche Wille, der in jenem seinen Ausdruck fand, in noch vollkommenerer Weise zur Verwirklichung kommen mußte. Schon am Jakobsbrunnen blickte Jesus hinaus auf die Zeit, wo man weder in Jerusalem noch auf Garizim anbeten werde (Joh. 4, 21), schon bei der Tempelreinigung wies er auf eine vollkommenere Verwirklichung des ganzen Tempelinstituts im Gottesreiche hin (Joh. 2, 19. Mark. 14, 58); und wenn die Söhne Gottes prinzipiell von der Tempelsteuer frei sind (Matth. 17, 26), so mußte zuletzt das Bedürfniß eines äußeren Tempelhauses fortfallen, zu dessen Erhaltung Niemand mehr verpflichtet war. Aber diese Zeit, wo in der Vollendung des Gottesreiches die ewigen Gottes-

gedanken, die im alttestamentlichen Kultusgesetz ihren temporären Ausdruck gefunden hatten, in noch vollkommenerer Weise verwirklicht werden sollten, lag noch in der Zukunft; und die Art, wie dies sich vollziehen werde, blieb abhängig von den geschichtlichen Entwickelungen, welche diese Zukunft herbeiführen sollten. Noch stand und wirkte Jesus inmitten seines Volkes, für welches jene Ordnungen in ihrer temporären Form ausdrücklich bestimmt waren; und er durfte weder an diesen Ordnungen rütteln, noch Anweisungen für eine Zukunft geben, die erst durch den Erfolg oder Mißerfolg seiner Wirksamkeit ihre konkrete Gestalt erhalten und die Bedingungen für eine etwa zukünftige Umwandlung schaffen konnte.

Erst als durch das Verhalten seines Volkes zu ihm und seiner Wirksamkeit es eine weltgeschichtliche und eine heilsgeschichtliche Nothwendigkeit geworden war, daß er sein Werk mit dem Opfer seines Lebens kröne, konnte es klar werden, daß, wenn sein Blut als sühnendes Opferblut die Seinen zur neuen Bundesgemeinschaft befähigte (Mark. 14, 24), die Sühnopfer des alten Bundes unnöthig geworden waren, nachdem ihr höchster Zweck erfüllt. Erst als der unaufhaltsam nahende Tod seinem irdischen Wirken eine Ende bereitete, konnte er verheißen, daß er, zur himmlischen Herrlichkeit erhöht, fortan in seiner Gemeinde Wohnung machen werde mit seiner göttlichen Gnadengegenwart, wie einst Jehova im Tempel Wohnung gemacht hatte unter seinem Volk (Matth. 18, 20., Joh. 14, 23). Dann freilich war die göttliche Ordnung des Tempelinstituts in höherem Sinne erfüllt, und sie konnte nur noch in diesem Sinne erfüllt werden. Denn die Verwerfung seines Messias war Israels Untergang, und mit seinem nationalen Leben fiel auch die für dieses bestimmte Kultusform. Wenn Jesus die Zerstörung des alten Heiligthums weissagte (Mark. 13, 2), konnte er nicht die unvergängliche Dauer einer Kultusform in Aussicht nehmen, die wesentlich an dieses Heiligthum gebunden war. Ohnehin ging ja mit der Verstockung Israels, die diese Zerstörung herbeiführte, Hand in Hand der Uebergang des Gottesreiches von den Juden auf die Heiden. Sobald dasselbe sich aber auf dem Boden fremder Volksthümer zu entwickeln begann, mußte auch die gesammte Lebensordnung, welche Gott dem Volksleben Israels gegeben hatte, neuen Ordnungen weichen. Und so wenig Jesus für jetzt die levitische Reinigkeitsordnung aufheben

wollte, wenn er sie zum Gleichniß für die wahre sittliche Reinerhaltung setzte (Mark. 7, 15), so gewiß konnte sich daran die Erkenntniß entwickeln, daß der höhere Zweck jener in dieser erfüllt sei. Ohne Zweifel hat doch Jesus an eine solche Erfüllung gedacht, wenn er die unverbrüchliche Giltigkeit auch des kleinsten Gebotes in Aussicht nahm (Matth. 5, 18 f.).

Diese Zukunft vorzubereiten, war die Sache der irdischen Wirksamkeit Jesu nicht. Noch war die Zeit der Saat. Erst wenn die Zeit der Ernte anbrach, die Jesus anderen Händen vorbehielt (Joh. 4, 37), dann konnten auch die nach ihm kommen, welche die Loslösung der Gemeinde von den Formen des alttestamentlichen Kultusgesetzes vollziehen sollten. Nicht einmal seine Apostel, die er aus seinem Heimathboden gewonnen, und die für die Arbeit an seinem Volke bestimmt waren, hat er dazu berufen. Im fernen Heidenlande unter der strengen Zucht eines pharisäischen Hauses wuchs der heran, dem diese Aufgabe vorbehalten war.

12. Am Totenbett.

Schon die älteste Quelle erzählte von einem „Obersten", der zu Jesu kam und ihn bat, seiner eben gestorbenen Tochter die Hand aufzulegen, damit sie wieder ins Leben zurückkehre, worauf Jesus dem bittenden Vater zu seinem Hause folgte (Matth. 9, 18 f.). Da es ihr hier, wie überall, auf ein bedeutungsvolles Wort, das Jesus bei dieser Gelegenheit gesprochen hatte, und auf dessen wunderbare Bewährung (9, 24 f.) ankam, so sind die Details der Geschichte nur ganz flüchtig angedeutet; wir erfahren über Zeit und Ort der Handlung aus ihr nichts Näheres, nur daß die Art, wie sie in ihr unmittelbar auf die Heilung des Aussätzigen und des Hauptmannssohnes gefolgt zu sein scheint, die Vermuthung nahelegt, daß sie noch der früheren Zeit der Wirksamkeit Jesu angehört. Daß aber Markus diese Geschichte nicht nur in der ältesten Quelle las, sondern auch aus den Mittheilungen des Petrus kannte, wird daraus unzweifelhaft, daß er sogar den Namen des Vater Jair (4. Mos. 32, 41) nennt,

der, da ihn Markus gräzisirt, unmöglich seiner angeblichen Bedeutung wegen erdichtet sein kann, und ihn näher als einen Synagogenvorsteher bezeichnet (Mark. 5, 22), wie wir auch von ihm gelegentlich hören, daß das Mägdlein zwölf Jahre alt war (5, 42). Dann aber wird er auch darin das Ursprüngliche erhalten haben, daß der Vater zunächst nur kam, um für das in den letzten Zügen liegende Kind die Handauflegung zu erbitten, damit dasselbe dadurch vom Tode errettet werde (5, 22 f.), und daß erst auf dem Wege zum Sterbehause die Botschaft kam, dasselbe sei inzwischen bereits gestorben (5, 35). Es entspricht ganz der Weise der ältesten Quelle, daß sie auf diese Details keinen Werth mehr legte, sondern von vorn herein hervorhob, es habe sich um eine Totenerweckung gehandelt. Da wir aber niemals hören, daß Tote zu Jesu gebracht werden, damit er sie auferwecke, und nirgends Jesus an ein Sterbebett gerufen wird, so hat es alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich, daß der Vater ihn nur zu der todkranken Tochter rief, um sie zu heilen, und an die Möglichkeit einer Totenerweckung zunächst gar nicht dachte.

Auf dem Gange zum Hause des Synagogenvorstehers ereignete sich ein Vorfall, den bereits die älteste Quelle der Aufbewahrung werth hielt. Ein Weib, welches schon zwölf Jahre lang an einem chronischen Blutfluß litt, trat von hinten her an Jesum heran und berührte eine der Quasten oder Troddeln seines Obergewandes (Matth. 9, 20), die Jesus also dem Gesetze gemäß (4. Mos. 15, 38 ff.) zur Erinnerung an die Gebote Gottes an purpurblauen Schnüren trug. Sie meinte nämlich, wie so Viele, die des Volksandrangs wegen nicht erwarten konnten, persönlich zu Jesu zu gelangen und ihre Bitte anzubringen (vgl. Mark 3, 10), durch die bloße Berührung des Kleides des großen Wunderthäters Rettung finden zu können (Matth. 9, 21 nach Mark. 5, 28). Es war wohl nicht bloß Schamhaftigkeit, die sie abhielt, gleich anderen Kranken zu Jesu zu kommen, von ihrem Leiden zu erzählen und um Heilung zu bitten; denn da der Blutfluß unrein machte (vgl. 3. Mos. 15, 25—27), durfte sie nicht wagen, um die heilbringende Handauflegung und Berührung zu bitten, die ja der große Mann ohne sich selbst zu verunreinigen nicht gewähren konnte. Auch hier weiß Markus von seinem Gewährsmanne Näheres über die Krankheitsgeschichte dieses Weibes. Sie hatte längst bei

allen möglichen Aerzten Hilfe gesucht, hatte sich qualvollen Kuren und Experimenten aller Art unterworfen und all ihr Vermögen darangesetzt, um Heilung zu finden; aber es war nicht nur nicht besser, sondern nur immer schlimmer geworden (5, 26). Nach der ältesten Erzählung wandte sich nun Jesus, als er die Berührung merkte, um und sagte dem Weibe um ihres Glaubens willen die Heilung zu, die auch von Stund an eintrat (9, 22). Ein Wunder Gottes war an ihr geschehen. Weil sie im festen Vertrauen bei dem Hilfe suchte, den Gott zur Heilung aller Noth seines Volkes gesandt hatte, ward ihr die erflehte Heilung zu Theil. Daß sie sich dieselbe in abergläubischer Weise durch die Berührung seines Kleides vermittelt dachte, kommt dabei garnicht in Betracht: denn der religiöse Werth des Glaubens ist ganz unabhängig von den mehr oder weniger korrekten Vorstellungen über göttliche Dinge, die sich damit verknüpfen. Daß aber irgendwie die Heilung durch einen Willensakt Jesu vermittelt war, widerspricht der Darstellung der ältesten Quelle durchaus. Dieselbe setzt nur voraus, daß Jesus, sobald er das Weib sah, dessen Berührung er gefühlt hatte, erkannte, warum sie ihn berührt habe, und wußte, daß Gott um ihres Glaubens willen sie gesund machen werde. Noch weniger kann davon die Rede sein, daß nur die durch ihre gespannte Erwartung erregte Einbildungskraft ihre Heilung, oder wenigstens eine momentane Besserung bewirkt habe, weil dann Jesus das Weib einfach getäuscht hätte, das bei dem, was er von ihrem Glauben sagte, nur an die von ihr gehoffte Wunderheilung denken konnte.

Auch hier hat Markus nach petrinischer Ueberlieferung den Hergang ungleich farbenreicher und lebensvoller dargestellt. Zunächst hören wir, daß Jesus, wie gewöhnlich, auf dem Wege von der Volksmenge umdrängt war, und daß er, als er die Berührung merkte, sich umwandte und fragte, wer ihn angerührt habe (Mark. 5, 24. 30). Offenbar ist dies die genauere Darstellung, da Jesus wohl errathen mochte, daß Jemand auf diese Weise Heilung gesucht, unmöglich aber wissen konnte, wer unter den ihm Nachfolgenden ihn berührt habe, zumal das Weib nach ihrem nachherigen Verhalten, sicher sofort in der Menge sich zu verlieren suchte. Auch das ist durchaus glaubhaft, daß die Jünger sich über jene Frage Jesu wunderten, da wohl der Zweifel entstehen konnte, ob er, der im Volksgedränge fort-

während mannigfachen körperlichen Berührungen ausgesetzt war, im Stande war, eine einzelne Berührung zu bemerken (5, 31). Jesus ließ sich durch ihre Einrede nicht beirren, sondern blickte nach der, die er suchte, umher. Da endlich kommt das Weib, zitternd vor Furcht, daß er die gleichsam wider seinen Willen erschlichene Heilwirkung rückgängig machen oder sonst ihre eigenmächtige Selbsthilfe bestrafen werde, fällt vor ihm nieder und sagt ihm die ganze Wahrheit (5, 32 f.). Wenn aber Markus ihr noch die dauernde Heilung ausdrücklich zusagen läßt (5, 34), so geschieht das, weil er das Wort Matth. 9, 22, wie seine Darstellung in 5, 29 zeigt, von der bereits erfolgten Heilung faßt, und nicht von der ihrem Glauben zugesagten.

Das hängt aber damit zusammen, daß schon er die Heilung nicht als ein unmittelbares Gotteswunder, sondern als durch Jesum selbst vermittelt denkt; und die Anknüpfung dafür, wie er sich diese Vermittelung vorstellt, gab ihm das Wort der Jünger an die Hand. Hatte Jesus unter den unvermeidlichen Berührungen, denen er im Volksgedränge fortwährend ausgesetzt war, diese eine bemerkt, so mußte es nicht sowohl die äußere Berührung als solche, sondern der eigenthümliche Erfolg derselben gewesen sein, was ihm dieselbe so besonders fühlbar machte. So kam Markus auf die Vorstellung, daß bei der Berührung eine wunderbare Heilkraft von ihm ausgegangen sei, und daß Jesus eben das Ausströmen dieser Kraft aus ihm selber bemerkt habe (5, 30). Es muß nämlich wirklich vorgekommen sein, daß Jesus, indem er den schwachen Glauben der Kranken, die ohne irgend eine sinnliche Vermittelung nicht geheilt zu werden hofften, die Berührung gestattete (6, 56), und wenn dieselben nun in Folge davon gesund wurden, so erklärte man sich das daraus, daß eine Heilkraft von ihm ausströme (Luk. 6, 19). Die Vorstellung aber, die Markus daraus gebildet und die erst Lukas (8, 46) Jesu selbst in den Mund legt, setzt voraus, daß eine von seinem Wissen und Willen unabhängige Berührung ein unwillkürliches Ausströmen seiner Wunderkraft bewirkt habe und das widerspricht Allem, was wir sonst über die Ursache und Vermittelung seiner Wunderheilungen wissen. Denn ein unwillkürliches Ausströmen seiner Wunderkraft ist etwas spezifisch Magisches, sofern bei ihm eine übernatürliche Kausalität durch natürliche Mittel in Wirksamkeit gesetzt wird; und alle Versuche der Apologetik, eine

Zustimmung Jesu zu diesem Ausströmen zu suppliren, sind gegen den Sinn unserer Erzählung und machen die Frage Jesu, wer ihn berührt habe, zu einer offenbaren Verstellung, da er dann wissen mußte, für wen er seine Kraft habe ausgehen geheißen.

Während sich Jesus noch mit dem Vater auf dem Wege zu dessen Hause befindet, empfängt derselbe die Botschaft, er solle den Meister nicht mehr bemühen, da die Tochter bereits gestorben sei. Wir sehen hier deutlich, wie man mit dem Eintritt des Todes jede Hoffnung geschwunden sah, also an die Möglichkeit einer Totenerweckung gar nicht dachte. Jesus aber hatte die Botschaft gehört und forderte den Vater auf, sich nicht zu fürchten, sondern nur zu glauben (Mark. 5, 35 f.). Es ist also ganz undenkbar, wenn die Natürlichkeitserklärung Jesum hier auf Grund eines ausführlicher vorzustellenden Krankenrapports an den Vater lediglich eine wohlüberlegte Diagnose stellen läßt, da er dann den Ausgang nicht vom Glauben des Vaters abhängig machen konnte. Eben weil eine Totenerweckung noch nie vorgekommen war, konnte der Vater leicht infolge der Todesbotschaft jede Hoffnung aufgeben; und doch konnte er ohne Glauben die göttliche Wunderhilfe nicht erfahren. Jesus aber, der durch sein Kommen dieselbe in Aussicht gestellt hatte, wußte, daß der himmlische Vater, dem nichts unmöglich ist, sie ihm auch jetzt nicht versagen werde, sobald nur die Voraussetzung einer solchen Gottesgabe nicht fehle. Und der Vater hat Glauben; denn er läßt sich durch die Boten nicht bewegen, auf die fernere Bemühung Jesu zu verzichten, sondern führt ihn weiter dem Sterbehause zu.

Dort hatte sich bereits die Trauerversammlung eingefunden, Verwandte und Freunde, dazu die üblichen Klageweiber: Weinen und Jammergeschrei erfüllte das Haus, der erste Evangelist gedenkt auch der Flötenspieler, die zum jüdischen Trauergepränge gehörten. Die älteste Quelle erzählte nun einfach, daß Jesus, als er das Haus des Synagogenobersten betrat, zunächst der lärmenden Menge zu weichen befahl. Es sei kein Grund zur Trauerklage; denn das Mädchen sei nicht gestorben, sondern es schlafe nur. Die Menge verlacht ihn, da sie nur zu gut weiß, wie es um das Kind steht: aber sie folgt seinem Befehle (Matth. 9, 23 f.). An dieses doppelsinnige Wort Jesu klammert sich die rationalistische Auffassung, nach welcher das Kind

nur scheintot war, indem sie sogar behauptet, daß dasselbe aller Versuche der entschiedenen Wunderansicht spotte. Aber sie weiß doch schlechterdings nicht zu erklären, wie Jesus zu seiner Ansicht von der Sachlage kommen konnte, da er das Mägdlein noch garnicht gesehen hat. Er weiß also, daß ein Wunder Gottes geschehen wird, daß der Todeszustand des Mägdleins, aus dem es sofort ins Leben zurückgerufen werden soll, nur wie ein Schlaf ist, aus dem man nach kurzer Frist wieder aufwacht. Aber freilich muß er eine besondere Absicht gehabt haben, wenn er sich so doppeldeutig ausdrückt. Er will nicht in den Ruf eines Totenerweckers kommen; die Leute sollen nicht glauben, daß er gekommen sei, ihre Verstorbenen ins Leben zu rufen, wie er gekommen ist, ihre Kranken zu heilen. Für die Menge soll es dabei bleiben, daß das Mägdlein nicht tot ist, sondern schläft in ihrem Sinne. Mögen sie ihn verlachen, so viel sie wollen; der Erfolg wird ihm Recht geben.

Diese Auffassung wird durch alle Details, die Markus beibringt, aufs vollkommenste bestätigt. Wenn Jesus vor dem Eintritt in das Trauerhaus seine übrigen Begleiter zurückläßt, nur Petrus und die beiden Zebedäiden mit sich nimmt (5, 37), so muß etwas ganz Außerordentliches bevorstehen, das noch nicht Allen zu wissen bestimmt ist; er kann also nicht nur gehofft haben, eine Scheintote zu finden, in welchem Falle ja gar kein Grund vorlag, die Anderen von der Augenzeugenschaft auszuschließen. Zugleich aber beruft sich der Evangelist damit für jenes Außerordentliche auf das Zeugnis jener Augenzeugen, deren einer eben sein Gewährsmann ist. Nur die, welche Jesus mitnimmt, sollen sehen, daß Gott ihm Macht giebt, die Gestorbene ins Leben zurückzurufen; und das sind außer seinen drei Vertrauten der Vater und die Mutter, mit denen er nun erst das Sterbegemach betritt (5, 40). Dagegen zeigt sich in einer Modifikation der älteren Erzählung offenbar die Reflexion des Evangelisten. Wenn Markus beim Eintritt in das Trauerhaus Jesum mit dem Worte der ältesten Quelle zuerst erklären läßt, es sei kein Grund zum Trauern und Klagen, und erst als man ihn deshalb verlacht, die Menge austreiben (5, 38—40), so hängt das sichtlich mit der pragmatischen Bedeutung zusammen, die er im Zusammenhang mit der vorigen dieser Erzählung und insbesondere diesem Zuge von dem Verlachen Jesu giebt. Ihm

schien der darin sich zeigende Unglaube der eigentliche Grund, weshalb Jesus die Menge austreibt; es ist die Strafe für die Lacher, die ihm nicht zutrauen, was sein Wort verheißt, wenn sie das Wunder nicht sehen sollen.

Der älteren Darstellung kam es nur darauf an, wie das Wort das die Menge verlachte, sich doch bewährte, wie das Mägdlein, als Jesus, hineingegangen, seine Hand ergriff, sich aufrichtete, wie eine vom Schlaf erwachte (Matth. 9, 25). Markus aber hat aus dem Munde der Augenzeugen noch das Wort erhalten, mit dem Jesus das Mägdlein anredete, als er seine Hand ergriff. Er weiß ja, daß Gottes Wundermacht dem Glauben das Höchste gewährt und die Tote ins Leben zurückgerufen hat: denn nicht an eine den Todesschlaf Schlafende wendet er sich und heißt sie aufwachen, sondern zu einer bereits vom Tode Erweckten spricht er: Talitha kumi, d. h. Mägdlein, stehe auf. Immer ist er es, durch den die Tote dem vollen normalen Leben wiedergegeben wird; denn ausdrücklich hebt Markus hervor, daß sie, nachdem sie aufgestanden, gesund umherwandelte, und Jesus ihr zu essen geben hieß (Mark. 5, 41—43). Bedeutsam aber ist, daß Jesus den Augenzeugen, deren lebhaft ausgemaltes Staunen aufs neue zeigt, daß hier etwas ganz Außerordentliches geschehen ist, verbietet, irgend einem von dem Hergange zu erzählen. Hatte er wirklich nur eine richtige Diagnose gestellt, die der Erfolg bestätigte, so bleibt dieses Verbot völlig unverständlich, ja es weckt fast unvermeidlich den Verdacht, daß Jesus durch diese Geheimthuerei den Glauben erzeugen wollte, daß er eine Tote erweckt habe. War dies aber in Wahrheit geschehen, so wird ja vollends dadurch bestätigt, was wir als den Zweck seines doppelsinnigen Wortes erkannten. Durften die Augenzeugen nicht erzählen, daß die Gestorbene auf sein Wort dem Leben wiedergegeben sei, so blieb es für alle Anderen dabei, daß das Mädchen nur geschlafen habe, daß er besser als sie alle gewußt, wie es um dasselbe stand.

Selbst wenn irgend eine Möglichkeit vorläge, die Annahme eines Scheintodes mit den Voraussetzungen unserer Erzählung und mit der Thatsache, daß unsere Ueberlieferung doch zweifellos eine Totenerweckung erzählen will (vgl. Matth. 11, 5), zu vereinbaren: wenn man es für ein Wunder göttlicher Fügung halten wollte, daß es dem

Gottvertrauen, zu dem Jesus den unglücklichen Vater ermunterte, entsprach, wenn diesmal wirklich das Mädchen noch nicht gestorben war, sondern nur in eine todesähnliche Ohnmacht versunken, so bliebe immer der Zweck solcher Fügung schwer zu begreifen. Konnte und wollte Jesus unter keinen Umständen Tote erwecken, so konnte jene Fügung seine Wirksamkeit nur in ein völlig falsches Licht rücken; denn so gewiß das unbedingte Vertrauen auf die göttliche Wunderhilfe berechtigt war, so lange er dieselbe zu vermitteln bereit und im Stande war, so bedenklich war es, ein solches zu provoziren auf die Hoffnung hin, daß der nach Gottes Rath eingetretene Tod sich als ein Scheintod erweisen werde; oder man tauscht nur ein absolutes Wunder göttlicher Allwissenheit für ein anderes ein. Will man das Wunder wirklich los werden, so bleibt nichts übrig, als die Geschichtlichkeit der Erzählung schlechtweg preiszugeben. Man müßte dann annehmen, daß auf Grund von Aussprüchen Jesu, welche in geistigem Sinne von einer Erweckung der Toten zu neuem Leben redeten (vgl. Luk. 15, 24. 32), wie sie besonders bei Johannes sich finden, die Voraussetzung entstanden sei, er habe auch im leiblichen Sinne Tote erweckt, und daß von dieser Voraussetzung aus unsere Erzählung erdichtet worden. Vergeblich freilich sucht man das Motiv einer solchen Dichtung, wenn nicht gar bloß in einer Nachbildung der prophetischen Totenerweckungen (1. Kön. 7. 2. Kön. 4), in einem Vorspiel der Auferstehung Jesu selbst oder einer Verbürgung unserer Auferweckung, die den Tod des Christen in einen bloßen Schlaf verwandelt und alle Totenklage überflüssig macht. Denn es ist klar, daß eine Wiedererweckung zum irdischen Leben, das schließlich doch wieder mit dem Tode endet, nie und nimmer ein Vorbild der Auferweckung zum himmlischen Leben sein könnte, wie sie Jesus erfahren hat und seine Gläubigen erfahren sollen. Da aber bereits in der ältesten Form unserer Erzählung durch die Einflechtung der Geschichte vom blutflüssigen Weibe dieselbe mit konkreten geschichtlichen Erinnerungen verknüpft erscheint, so ist ihre Auffassung als freie symbolische Dichtung schon an sich schlechterdings ausgeschlossen.

So einzigartig diese Totenerweckung in der älteren Ueberlieferung dasteht, sie war doch nicht die einzige ihrer Art im Leben Jesu; denn abgesehen von der Lazarusgeschichte bei Johannes, hat Lukas aus

seiner eigenthümlichen Quelle noch eine Geschichte dieser Art erhalten (7, 11—15). Die Erzählung knüpft sich an eine bestimmte Lokalität, an das Städtchen Nain, südöstlich von Nazaret gelegen; und wir werden sehen, wie sich die Zeit noch mit hoher Wahrscheinlichkeit bestimmen läßt, wo Jesus diese Gegend berührte. Auch hier waren die Verhältnisse ganz eigenartig. Am Thore begegnete Jesus einem Leichenzuge; es ist der einzige Sohn einer Wittwe, welcher unter allgemeiner Theilnahme zu Grabe getragen wird. Von Mitleid ergriffen, tritt Jesus herzu, heißt die Mutter ihre Thränen stillen und veranlaßt die Träger, indem er die Bahre berührt, zu halten. Auch hier hat Niemand anders als Gott selbst das Wunder gethan. Aber Jesus, welcher weiß, daß ihm Gott das Größte gewährt hat, um den Schmerz der Mutter zu stillen, heißt den ins Leben Zurückgekehrten sich aufrichten; der Jüngling setzt sich aufrecht und beginnt zu reden, die Wittwe aber hat den Trost und die Stütze ihres Alters wiederempfangen. Daß aber Jesus hier zur Totenerweckung schreitet, obwohl er in Anwesenheit der Volksmenge nicht, wie bei der Jairustochter, dafür sorgen konnte, daß die Sache ein Geheimniß blieb, liegt einfach daran, daß er damals eben seine große Reise antrat, die ihn zunächst auf lange Zeit seiner Volkswirksamkeit entzog, also weitere darauf gegründete Ansprüche nicht zu befürchten hatte (vgl. Buch 5, Kap. 4.). In der älteren Erzählung muß Jesus nicht einmal ein Wort an den Jüngling gerichtet haben; denn das ihm Lukas 7, 14 in den Mund gelegte ist sichtlich nach Mark. 5, 41 formulirt. Daß der Schluß von 7, 15 absichtlich dem Schluß einer alttestamentlichen Erweckungsgeschichte nachgebildet (1. Kön. 17, 23), beweist nur, daß man gern solche Vorgänge aus dem Leben Jesu im Stile der altheiligen Geschichte erzählte, aber nicht, daß sie ihr nachgedichtet sind. Wollte man die Geschichtlichkeit dieser Erzählung bezweifeln, so bliebe auch hier nur übrig, sie als eine dichterische Umbildung oder Nachbildung der älteren Erweckungsgeschichte zu betrachten. Bald soll das Motiv einer solchen eine genauere Nachbildung der alttestamentlichen Totenerweckungen gewesen sein, bald ein dichterisches, indem man die Geschichte rührender machen wollte, bald ein symbolisches, wonach dieselbe zeigt, daß nach christlichem Standpunkte der Tote nicht zu beweinen sei (doch vgl. Luk. 8, 52), bald ein dogmatisches,

weil sie die Gewißheit, daß Jesus Tote auferweckt habe, erhöhe und das Wunder steigere; allein daß ein zu Grabe getragener noch viel gewisser tot sei, als das Mägdlein auf dem Sterbebett, gilt doch nur für den, der bei diesem noch allenfalls an Scheintod denkt, und das hat man ja auch hier gethan unter Berufung darauf, daß man bei den Juden sehr schnell und unvorsichtig mit der Bestattung vorging. Jedenfalls verräth es nur das Bewußtsein um das Unzureichende oder Unwahrscheinliche jedes einzelnen Motivs, wenn man aus dem Zusammenwirken so heterogener Motive eine Dichtung erklären will, die nur durch die Durchsichtigkeit eines bestimmten Motivs sich als solche verrathen könnte.

Freilich haben selbst solche, welche die Heilungen Jesu unbedingt für Wunder zu halten geneigt sind, auch die Totenerweckungen auf solche Heilwunder zu reduziren gesucht, indem man irgendwie die Toten, die Jesus auferweckt haben soll, im Wesentlichen für scheintot oder noch nicht völlig gestorben erklärte. Da nun aber Matth. 11, 5 zeigt, daß schon die älteste Quelle voraussetzt, es seien Totenerweckungen in der Wirksamkeit Jesu vorgekommen, so bleibt es doch äußerst unwahrscheinlich, daß, wie sehr man auch die Zahl der einzelnen Fälle beschränke, jedesmal der Zufall oder die göttliche Vorsehung es gefügt haben soll, daß die Toten, zu denen Jesus gerufen ward, noch nicht wirklich tot waren, und vor allem, daß Jesus nicht vermocht hat, die daraus mit Nothwendigkeit entstandene falsche Vorstellung der Augenzeugen, als seien wirklich Totenerweckungen durch ihn erfolgt, zu korrigiren, was immer wieder den schlimmen Verdacht erweckt, daß er dies nicht ernstlich gewollt habe. Die Schwierigkeit, die man gerade in dieser Art von Wundern gefunden hat, liegt nun freilich nicht in jenen wunderlichen Fragen, mit denen man je und je bald spöttisch, bald ernsthaft sich und andere geängstigt hat, warum wohl Jesus, wenn er einmal die Gabe der Totenerweckung besaß, dieselbe nicht nützlicher angewendet und werthvollere Personen der menschlichen Gesellschaft wiedergegeben habe, oder ob wirklich denen, die schon einmal den Todeskampf durchgekämpft, ein Dienst damit geschehen sei, daß ihnen eine Wiederholung desselben in Aussicht gestellt wurde. Die Berufung auf einen etwaigen Nutzen für ihr Seelenheil ist doch eine sehr unsichere Auskunft; aber die ganze

Frage beruht ja auf der völlig falschen Voraussetzung, daß Jesus überhaupt eine disponible Wundergabe, und so auch die Gabe der Totenerweckung besessen habe. Und doch hat er es gerade bei einem Wunder dieser Art aufs Unzweideutigste gesagt, daß er das Wunder von Gott erbitte, daß er also nicht Tote ins Leben ruft nach seiner Wahl, sondern wo ihn Gott auf seine Bitte dies thun heißt, deren Erhörung er freilich bei seiner Einheit mit dem göttlichen Willen stets gewiß ist (Joh. 11, 41 f.).

Die wirkliche Schwierigkeit liegt vielmehr darin, daß wir uns von dem Bewußtsein eines Menschen, welcher bereits den Tod geschmeckt, also den Zustand der Seele nach der Trennung vom Leibe kennen gelernt hat, dessen Beschaffenheit uns Allen nach göttlichem Rathschluß verschleiert ist und bleiben soll, keine Vorstellung zu machen im Stande sind. Allein diese Schwierigkeit hebt sich doch ganz einfach dadurch, daß bei denjenigen, welche nach Gottes Rath ins Leben zurückgerufen werden sollten, wohl der Tod, d. h. die Trennung der Seele vom Leibe, stattgefunden hatte, aber die Seele gleichsam aus dem Todesschlummer noch nicht zum Bewußtsein ihrer Jenseitigkeit erwacht war, vorausgesetzt, daß dies überall vor der Auferstehung eintritt, worüber wir nichts wissen. Sagt man, dann sei auch der Tod noch nicht ein wirklicher gewesen, das heiße nur in anderer Form einen Scheintod annehmen, so übersieht man, daß der Scheintod ein Zustand ist, aus welchem man auf natürlichem Wege wieder zum Leben erwachsen oder erweckt werden kann, während es sich hier um einen Todeszustand handelt, der durch keine natürlichen Mittel, sondern nur durch unmittelbare Gotteswirkung wieder aufgehoben werden konnte. Da wir von den Bedingungen, unter welchen die Seele nach dem Absterben des Leibes in die neue Lebensform des Zwischenzustandes bis zur Auferstehung des Leibes übergeht, schlechterdings nichts wissen, so wäre es Vermessenheit, bestreiten zu wollen, daß dieselbe nicht in den wieder belebten Leib zurückkehren und wie aus einem Todesschlaf aufwachen könnte, ohne bereits ein Bewußtsein von dem Zustande zu haben, in welchen die definitiv vom Leibe getrennte Seele eintritt. Jedenfalls ist es wunderlich, wenn der, welcher Gott jenes Wunder zutraut, dieses für unmöglich erklärt.

Recht betrachtet, ist übrigens das Wunder der Totenerweckung

seinem Wesen nach durchaus kein anderes, als jedes Heilwunder, welches durch eine unmittelbare Gotteswirkung erfolgt. Aber in keinem anderen offenbart sich die Gnade Gottes, die in seinem Messias erschienen ist, so herrlich, indem sie auch den Tod überwindet und damit die Bürgschaft für die höchste Heilsvollendung giebt. Das wunderbar wiedergeschenkte irdische Leben wird dem Glauben zum Sinnbild und Unterpfand des ewigen Lebens, in welchem alle Wege Gottes ihr Ziel und alle seine Heilsrathschlüsse ihre Erfüllung finden.

Schriften von Bernhard Weiß

aus dem Verlage der

J. G. Cotta'schen Buchhandlung Nachfolger G. m. b. H. Stuttgart und Berlin

---

Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments

Sechste Auflage

Geheftet 11 Mark. In Halbfranz gebunden 12 Mark 50 Pfg.

Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament

Dritte verbesserte Auflage.

Geheftet 11 Mark. In Halbfranz gebunden 12 Mark 50 Pfg.

Der Philipperbrief

Ausgelegt und die Geschichte seiner Auslegung kritisch dargestellt

Geheftet 5 Mark 40 Pfg.

Der Johanneische Lehrbegriff

in seinen Grundzügen untersucht

Geheftet 4 Mark 80 Pfg.

Das Markusevangelium

und seine synoptischen Parallelen erklärt

Geheftet 12 Mark.

Das Evangelium und die Evangelien

Vortrag, gehalten im evangelischen Verein

Geheftet 60 Pfg.

J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger G. m. b. H.
Stuttgart und Berlin

Liturgische Andachten

der Königl. Hof- und Dom-Kirche für die Feste des Kirchenjahres

Im Auftrage herausgegeben von

Divisionsprediger Professor D. Friedrich Adolf Strauß

Mit einer vollständigen Sammlung leicht auszuführender kirchlicher Chorgesänge

Vierte vermehrte Auflage

Geheftet 2 Mark 80 Pfg. Elegant gebunden 4 Mark.

System der christlichen Glaubenslehre

Von

D. J. A. Dorner

Zwei Bände

Geheftet 30 Mark. In Halbfranz gebunden 34 Mark 50 Pfg.

Zweite Auflage

Band 1: **Grundlegung oder Apologetik.** Geheftet 12 Mark. In Halbfranz gebunden 13 Mark 50 Pfg.

Band 2: **Spezielle Glaubenslehre.** Geheftet 18 Mark. In Halbfranz gebunden 21 Mark.

System der christlichen Sittenlehre

Von

D. J. A. Dorner

Herausgegeben von D. A. Dorner

Geheftet 9 Mark. In Halbfranz gebunden 10 Mark 50 Pfg.

Schleiermacher's Räthsel und Charaden

Dritte vermehrte Auflage

mit einem Anhange von Räthseln und Charaden Ph. Buttmann's

Geheftet 1 Mark 20 Pfg. In Leinwand gebunden 2 Mark.

523146

Bible New Testament
Com(N.T) Weiss, Bernhard
W Das Leben Jesu. 4. umgearbeitete Aufl.
Vol.1

DATE | NAME OF BORROWER

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED